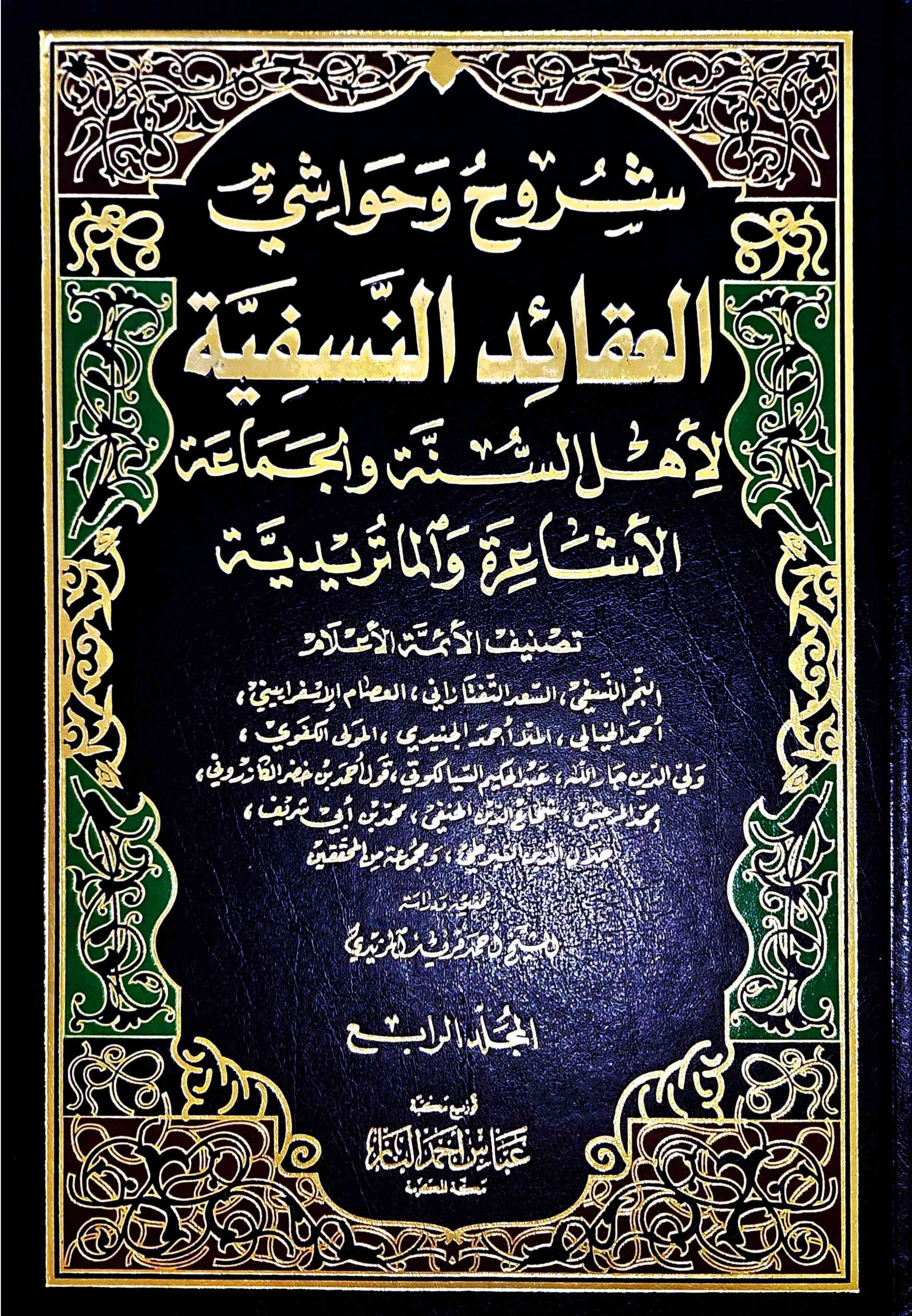
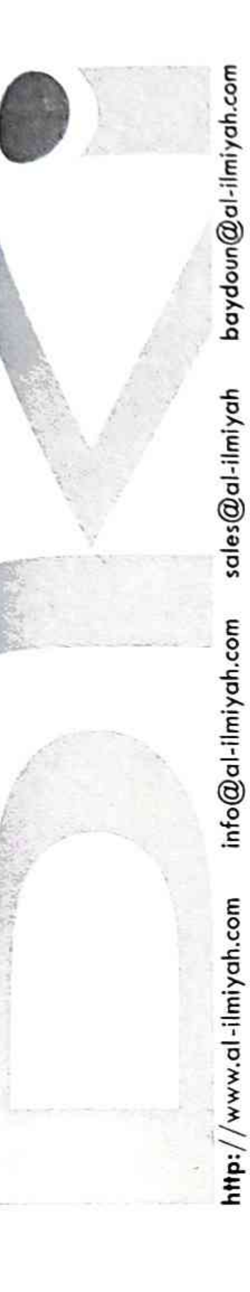

شروح وحواشي
العقائد النسفية
لأهل السنة والجماعة
الأشاعرة والماتريدية
تصنيف الأئمة الأعلام
النجم النسفي، السعد التفتازاني، العصام الإسفراييني،
أحمد الخيالي، الملا أحمد الجنيدي، المولى الكفوي،
ولي الدين جار الله، عبد الحكيم السيالكوتي، قول أحمد بن خضر الكازروني،
محمد المرعشي، شجاع الدين الحنفي، محمد بن أبي شريف،
جلال الدين الدواني، ومجموعة من المحققين
تصحيح ودراسة
الشيخ أحمد فريد المزيدي
المجلد الرابع
توزيع مكتبة
عباس أحمد الباز
مكة المكرمة



http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Title : ŠURŪḤ WA ḤAWĀŠĪ
AL-ʿAQĀʾID AN-NASAFIYYA
LI AHL AS-SUNNA WAL-JAMĀʿA
AL-AŠĀʿIRA WAL-MĀTURĪDIYYA

EXPLANATION AND NOTES ON
AN-NASAFI'S BOOK IN DOGMA

الكتاب : شروح وحواشي
العقائد النسفية
لأهل السنة والجماعة
الأشاعرة والماتريدية

التصنيف : عقيدة

Classification: Dogma

المؤلف : مجموعة من العلماء

Author : Group of Scholars

المحقق : أحمد فريد المزيدي

Editor : Ahmad Farid Al-Mazidi

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages (5 Volumes)	2832	عدد الصفحات (٥ مجلدات)
Size	17x24 cm	قياس الصفحات
Year	2013 A.D. -1434 H.	سنة الطباعة
Printed in : Lebanon		بلد الطباعة : لبنـــان
Edition : 1st (2 colors)		الطبعة : الأولى (لونان)

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



ISBN-13: 978-2-7451-4785-1
ISBN-10: 2-7451-4785-4

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق]

* **قال الشارح:** [ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضًا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم، كما يطلق على النظم المتلو الحادث، فقال: (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله؛ لما ذكره المشايخ من أنه يقال: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق»، ولا يقال: «القرآن غير مخلوق»؛ لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلاً أو عنادًا، وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهًا على اتحادهما، وقصدًا إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث قال ﷺ: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق»][(١)].

---

(١) حديث أبي هريرة أخرجه ابن عدي في الكامل (١/ ٢٠١)، وذكره الشوكاني في الفوائد المجموعة (١/ ٣١٣) وقال: هو موضوع، ورواه الخطيب بنحوه عن ابن مسعود مرفوعًا، وفي إسناده مجاهيل، وقال في الميزان: موضوع وقد أورده صاحب اللآلئ في أول كتابه وذكر له شواهد، وأطال في غير طائل؛ فالحديث موضوع تجرأ على وضعه من لا يستحيي من الله تعالى عند حدوث القول في هذه المسألة في أيام المأمون وصار بذلك على الناس محنة كبيرة وفتنة عمياء صماء والكلام في مثل هذا بدعة ومنكر لم يرد به في الكتاب ولا في السنة حرف واحد ولا صح عن السلف في ذلك شيء.

وأخرج مثله عن بعض السلف أحمد في الورع (ص٨٨)، وعبد الله بن أحمد في السنة (١٩، ٥٤، ٥٩، ٦٠، ٧٧، ١٧٠،)، والبخاري في خلق أفعال العباد (ص ٦، ٧)، والآجري في الشريعة (١٧٢)، واللالكائي في شرح أصول أهل السنة (٢٧٨، ٢٨٢، ٣٦٢، ٣٧٦، ٣٩٠، ٣٩٢)، والهروي في الغنية (١/ ١٢، ١٤)، والطبراني في الأوسط (٣٨٢٠)، وابن بطة في الإبانة الكبرى (٢٢٧٧، ٢٢٧٨)، بتحقيقنا، والبيهقي في =

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لئلا يسبق إلى الفهم)** شيوع إطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه، بخلاف الكلام فإنه وإن كان كالقرآن مشتركًا بين اللفظي والنفسي، لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي، وأيضًا فيه إجراء الكلام على وفق الحديث.

(قوله: جهلاً) كفى شاهدًا على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والغلاف أزليان، وعن البعض الآخر: إن الجسم(١) الذي ركب فيه القرآن فانتظم حروفًا ورقومًا هو بعينه كلام الله تعالى، وقد صار قديمًا بعد ما كان حادثًا(٢).

(قوله: أو عنادًا) على ما تشهد به البداهة حيث قالوا: الأصوات والحروف مع تواليها، وترتب بعضها مع بعض، وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقًا بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الأزل قائمة بذاته تعالى.

* قال العصام: **(قوله: ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه... إلخ)** يعني: بعد إثبات أزلية الكلام حكم بأزلية القرآن تنبيهًا على إطلاق القرآن على الكلام النفسي؛ إذ لولا إطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه،

= الكبرى (٢١٤٢٦)، وقال السِّلَفِي: أَخْبَرَنَا أبو مُحَمَّد الْحَسَن بْن عَلِيّ الْجَوْهَرِيّ إِمْلاءً، نَا عَلِيّ بْن مُحَمَّد بْن الفَتْح الأُشْنَانِيّ، نَا أَحْمَد بْن عَبْد الرَّحْمَن الْبُزُورِيّ، قَالَ: سألت الْحَسَن بْن عَلِيّ الْحُلْوَانِيُّ، فَقُلْتُ: إِنَّ النَّاسَ قَدِ اخْتَلَفُوا عِنْدَنَا فِي الْقُرْآنِ فَمَا تَقُولُ؟ قَالَ: الْقُرْآنُ كَلَامُ الله غَيْر مَخْلُوق، وَمَا نَعْرِف غَيْر هَذَا، وَسَمِعْتُ ابْن أَبِي الْعَصَبِ الأُشْنَانِيّ يَقُولُ: سَمِعْتُ هَارُونَ الْفُضَلِيّ، يَقُولُ: أَنَّهُ لَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْمَدِينَةِ وَأَهْلِ السُّنَّةِ إِلَّا وَهُمْ يُنْكِرُونَ عَلَى مَنْ قَالَ: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ، وَيُكَفِّرُونَهُ، قَالَ: وَأَنَا أَقُولُ بِذَلِكَ هَذِهِ السُّنَّةُ. قَالَ أَحْمَدُ: وَأَنَا أَقُولُ بِمِثْلِ ذَلِكَ هَذِهِ السُّنَّةُ.قَالَ ابْنُ أَبِي الْعَصَبِ: وَأَنَا أَقُولُ بِمِثْلِ ذَلِكَ. قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: وَأَنَا أَقُولُ بِمِثْلِ ذَلِكَ.قَالَ لنا أبو غالب: وَأَنَا أَقُولُ بِمِثْلِ ذَلِكَ. قَالَ السِّلَفِي فِيمَا أَنْبأنِي: وهُوَ يَقُولُ ذَلِكَ، قَالَ إِبْرَاهِيم: وأنا أقول بذلك. [المشيخة البغدادية ٧٤] بتحقيقنا.

(١) أي: الجسم الذي كتب فيه وهو الكاغد.

(٢) قيل: معناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث.

وبهذا اندفع أنه يتبادر من هذا أن جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف، ويستفاد من قوله: «وعقب القرآن بكلام الله. . . إلخ» أنه جمعهما؛ لأن نفي الحدوث عن القرآن ينبغي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن.

ولا يخفى أن ما ذكره تكلف؛ **إذ يكفي في التنبيه على الإطلاق على** القرآن أن يقول: ويطلق القرآن على الكلام النفسي، ولا وجه لإثبات عدم الحدوث لهذا الغرض، ونحن نقول: بعد إثبات صفة الكلام الأزلية أثبت أن القرآن غير مخلوق، إلا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ، أو قصدًا إلى جري الكلام على وفق الحديث، أو نقول: نبَّه على طريق نفي الحدوث عن القرآن، أو أشار إلى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من إجماع الأشاعرة، على أن القرآن غير مخلوق.

ووجه الدفع: إن القرآن بمعنى الكلام النفسي، ولا يخفى أن قوله: «والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق» اقتباس.

قيل: وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن: شيوعه فيه، **على عكس كلام** الله.

قلت: وأيضًا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى.

* قال الكفوي: **(قوله: ينبغي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام)** ينبغي أن يكون هذا وجهًا للتنبيه عنه بالكلام لا لجمع القرآن والكلام، والكلام في الثاني لا في الأول[1].

* قال ولي الدين: **(قوله: وبهذا اندفع. . . إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي، وقد سبقه في هذا الرد المولى الكستلي حيث قال: ومن قال: «وفيه

---

(١) قال الخيالي: وأيضا فيه تنبيه على الترادف؛ أي: التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالترادف: التساوي والإفهام ليس لمترادفين، ثم إن المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصا بحسب متعارف شرعنا في القرآن، وإلا فكلام الله أعم كما أن القرآن بحسب الله أعم من كل مقروء، لكن اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا ﷺ، ثم إن وجه التنبيه غير ظاهر؛ إذ قد يكون الخبر أعم من المبتدأ مطلقًا من وجه، إلا أن يقال: إن الأصل المساواة بينهما. ساجقلي زاده.

تنبيه على الترادف» فقد سها؛ لأن كلام الله تعالى أعم من القرآن، لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهابًا بالإضافة إلى العهد، ولا حاجة إليه في هذا المقام.

(قوله: اقتباس) أي: من الحديث الذي ذكره الشارح، وذكر المحشي وضعه عن «خلاصة الطيبي» كما سيأتي.

(قوله: قيل وجه... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: قلت وأيضًا... إلخ) قال المولى الكستلي: إنما سبق ذلك لما شاع من إطلاق القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الأصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في كلام الله تعالى. انتهى، وتبعه عبد الحكيم اللاهوري.

* قال الخيالي: **(قوله: لئلا يسبق إلى الفهم... إلخ)** فإن القرآن شائع الاستعمال في اللفظ، وكلام الله تعالى بالعكس، وأيضًا فيه تنبيه على الترادف.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فإن القرآن... إلخ)** يعني: إن إطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى، فإنه وإن كان كالقرآن مشتركًا بين اللفظي والنفسي، لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي.

وقيل: وجه سبق الذهن من القرآن إلى هذا المؤلف أن القرآن يشعر بالقراءات المتعلقة باللفظ دون المعنى.

(قوله: وأيضًا فيه تنبيه على الترادف) أي: في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما، كما يقال: الإنسان البشر ضاحك.

ولا يخفى أن التنبيه إنما يحصل؛ لأن قوله: «كلام الله» عطف بيان لقوله: «والقرآن» فإنه حينئذٍ يكون متحدًا معه في المفهوم، وأورد لتوضيحه لا يدل لأن المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام الله.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إن القرآن يُشعر بالقراءة)** إنما قال: «يُشعر» لأن للقرآن بحسب اللغة معنيين التلاوة، والجمع والملائم لما ذكره القائل أحدهما فقط، يقال: قرأت الشيء قرآنًا جمعته، وقرأت الشيء قراءة وقرآنًا تلوته. كذا ذكره الفاضل الرومي في «حواشي المطول» وفي بعض

الكتب، وسمي القرآن «قرآنًا»؛ لأنه يجمع السور ويضمها. أفاده عبد الرسول.

(قوله: فإنه حينئذٍ يكون متحدًا معه في المفهوم) فيه أن المعتبر في عطف البيان مجرد حصول من اجتماعه مع المتبوع، وأما اتحادهما مفهومًا، فليس بشرط فبقي الإشكال في التنبيه على الترادف.

وربما يقال: التنبيه على الترادف مبني على أن من المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ الدال على الكلام النفسي على ما هو الشائع في إطلاقه، وأن كلام الله هو مجرد ما يدل عليه ذلك اللفظ على ما هو الشائع في إطلاقه أيضًا، فإذا جمعهما المصنف، وحكم بتصادقهما على شيء واحد علم أن لهما معنى اتحدا فيه، فإما أن يحمل القرآن على المعنى الشائع فيه كلام الله، أو يحمل كلام الله على المعنى الشائع فيه القرآن ولكنه يأبى الثاني قوله: «غير مخلوق» فتعين الأول.

(قوله: لأن المطلوب الحكم على القرآن) لأنه الذي فيه خفاء هذا الحكم لشيوعه في اللفظ.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: وأيضًا فيه تنبيه على الترادف)** أي: التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي، وإلا فهما ليسا بمترادفين، ثم إن المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصًا بحسب متعارف شرعنا في القرآن، وإلا فكلام الله أعم كما أن القرآن بحسب اللغة أعم من كل مقروء، لكن في اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا ﷺ ثم إن وجه التنبيه غير ظاهر؛ إذ قد يكون الخبر أعم من المبتدأ مطلقًا أو من وجه، إلا أن يقال: إن الأصل المساواة بينهما.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وكلام الله تعالى بالعكس)** أي: شائع الاستعمال في المعنى النفسي القائم بذاته تعالى.

(قوله: وأيضًا فيه) أي: في قول المصنف القرآن كلام الله تعالى.

(قوله: على الترادف) بين القرآن وكلام الله.

*** قال الشارح: [ومن قال: «إنه مخلوق» فهو كافر بالله العظيم، وتنصيصًا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين، وهو أن**

القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولهذا تترجم المسألة بمسألة خلق القرآن، وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم: يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي، ودليلنا ما مرَّ أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ أنه تعالى متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: ولا معنى له**) عرفًا ولغةً.

(**سوى أنه متصف بالكلام**) وإن كان مبدأ المشتق وهو المتكلم؛ إذ الاتصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى.

(**قوله: فتعين النفسي**) إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام.

* قال العصام: (**قوله: فهو كافر بالله العظيم**) قوله: «بالله العظيم» يحتمل للقسم.

وفي «خلاصة الطيبي» نقلاً عن الصنعاني: إن هذا الحديث موضوع، والمراد بالفريقين: الأشاعرة والمعتزلة، لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم؛ لأنه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة، وترجمة المسألة بمسألة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة، والمناسب بكلام الأشاعرة مسألة عدم خلق القرآن، والدليل لم يسبق مرتبًا مجموعًا، بل سبق في موضع أنه ثبت بالإجماع، وتواتر بالنقل أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، وفي موضع آخر: إنه يمتنع قيام الحوادث بذاته، ولهذا لم يكتفِ بقوله: ما مرَّ.

* قال ولي الدين: (**قوله: يحتمل للقسم**) يعني: إن الظاهر أن الباء صلة ويحتمل القسم، وفيه رد على من قال: إن الباء في «بالله» ليست للقسم، بل للصلة.

(**قوله: وفي خلاصة الطيبي... إلخ**) قال السخاوي في «المقاصد الحسنة»: هذا الحديث من جميع طرقه باطل. انتهى.

وأما ما رواه الديلمي عن الربيع بن سليمان قال: ناظر الشافعي ـ رحمه الله ـ حفصًا الفرد أحد غلمان بشر المريعي، وقال في بعض كلامه: «القرآن

مخلوق» فقال الشافعي: كفرت بالله العظيم، حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أنس رفعه: «**القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال: مخلوق، فاقتلوه فإنه كافر**»(١) فقال السخاوي: المناظرة دون الحديث صحيحة، وتكفير الشافعي لحفص ثابت أورده البيهقي في «مناقب الشافعي» و«معرفة السنن» وغيرهما من تآليفه.

* **قال الشارح**: [**وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق، وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والإنزال والتنزيل، وكونه عربيًا مسموعًا، فصيحًا معجزًا، إلى غير ذلك فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا؛ لأنا قائلون بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى القديم، والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلمًا ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها، أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ، على اختلاف بينهم**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: من التأليف والتنظيم**) أراد بالتأليف مجرد الجمع، وبالتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسب الدلالة على ما يقتضيه الطبع.

(**قوله: والإنزال والتنزيل**) لعل المراد بالإنزال نقله عن اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا دفعة، وبالتنزيل نقله عنها إلى النبي ﷺ شيئًا فشيئًا بنزول الجسم الحامل له.

وقد روي «**أن الله أنزل القرآن دفعة إلى سماء الدنيا، فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة، ثم أنزل منها بلسان جبريل إلى النبي ـ عليهما السلام ـ شيئًا فشيئًا بحسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة**»(٢) ولا خفاء في امتناع نزول

---

(١) أخرجه ابن عدي في الكامل (١/ ٢٠١)، وذكره العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ٩٤) قال الشافعي بسنده إلى رافع ابن خديج وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين، قالوا: سمعنا رسول الله ﷺ قرأ آية ثم قال: «القرآن كلام غير مخلوق فمن قال غير هذا فقد كفر». انتهى.

(٢) لم أقف عليه.

المعنى القديم القائم بذات الله تعالى، بخلاف اللفظ فإنه وإن كان عرضًا يتتبع زواله عن محله لكنه ينزل بنزول محله الذي هو الجسم الحامل له.

(قوله: إلى غير ذلك) من كونه و متشابهًا ومحكمًا ومنقسمًا إلى السور والآيات، وكونه ذا مفاصل.

(قوله: لأنا قائلون بحدوث النظم) منعوا عن الاجتراء على القول بالحدوث، وإن كان المراد هو اللفظي رعاية للأدب، واحترازًا عن ذهاب الوهم إلى النفسي الأزلي.

(قوله: والمعتزلة لما لم تمكنهم) لانعقاد الإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام.

(قوله: في مجالها) الذي هو لسان جبرائيل، أو النبي عليهما السلام.

(قوله: على اختلاف بينهم) في الإيجاد بأن ذهب البعض إلى الإيجاد في اللوح، والبعض الآخر في لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام.

* قال العصام: **(قوله: من التأليف)** يعني: من الحروف، فإنه مطلق التركيب المجامع للتوالي في النطق كيفما اتفق والنظيم بين الجمل والكلمات؛ لأنه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني، وهذا إنما يكون بالنسبة إلى الكلمات والجمل، وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على أنها تستدعي التوقف على الأجزاء فيكون محتاجًا حادثًا، والإنزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عالٍ إلى سافل، والمكاني حادث، وكونه عربيًا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها، وكونه فصيحًا يوجب أن يكون كثير الاستعمال، والاستعمال حادث، فكذا موصوفه؛ لأن محل الحادث حادث، وكونه مسموعًا حادث، فيوجب حدوث محله وكونه معجزًا حادث؛ لأنه يحدث بالقياس إلى المتحدي، ومحل الحادث حادث.

وقوله: «**إلى غير ذلك**» إشارة إلى ما سبق من أنه ليس مجتمع الأجزاء، بل جزء منه منقضٍ وجزء مسبوق بالمنقضي، ولا يخفى أن بعض ما ذكر إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن إضافات واعتبارات، فتأمل.

(قوله: إيجاد الحروف والأصوات في محالها) من النبي وجبريل.

(قوله: وإن لم يقرأ) بمعنى: وإن لم يقرأ الله، ولا وجه لفرض القراءة التي تتضمنه كلمة الوصل، والأظهر أن الضمير راجع إلى المحال واللوح المحفوظ؛ يعني: إن الله تعالى متكلم بمعنى: خالق الكلام في محال، وإن لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى تتقوى علاقة إطلاق المتكلم عليه تعالى؛ لأنه لو كان كذلك يكون سببًا للتكلم، وكون المتحرك من قامت به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك؛ للقطع بأن المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف في الهواء، وإطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله.

ومنشأ هذا الإطلاق: توهم قيام الكلام بالمتكلم، ولا يلزم من إطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة إطلاق الأبيض والمتحرك إلى غير ذلك؛ لأنه ليس حال ما عدا المتكلم من نظائره مثله، وتقييد الأعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لأفعالهم، وإلا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الأشاعرة، والأولى أن يقول: يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الأعراض المخلوقة له تعالى؛ إذ لا يلزم من إطلاق الأبيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بإيجاده.

❊ قال الكفوي: **(قوله: فإنه مطلق التركيب... إلخ)** فيه أنه إن إخذ قضية كلية لا تكون صادقة؛ لأن التأليف أعم من المجامع للتوالي في النطق، وإن أخذ جزئية لا يتم التقريب كما لا يخفى، فالأولى أن يقال: فإنه مطلق التركيب، وقد ذكر ها هنا في مقابلة التنظيم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات.

(قوله: والإنزال والتنزيل... إلخ) لعله لم يبين الفرق بينهما؛ لشهرة أن الأول دفعي، والثاني تدريجي.

(قوله: والمكان حادث) فيه أن حدوث المكان لا يستدعي حدوث المنتقل منه إليه، فالأولى أن يقال: فيستدعي التمكن، والتمكن أمارة الحدوث، فتأمل.

(قوله: ولا يخفى أن بعض ما ذكر... إلخ) ولا يخفى أن الكل كذلك، فلا وجه للتخصيص بالبعض، اللهم إلا أن يقال: المراد أن ما ذكر إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة، وكون بعضه كذلك ممنوع.

(قوله: لا يوجب كون المتكلم كذلك) أي: لا يوجب كونه من قام به الكلام، وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالتحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلاً يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل؛ أي: المتحرك والمتكلم لازم أو في حكمه، وبيَّن المفهوم لغة أو عرفًا من خصوص المتكلم قيام الكلام به، وإن لم يلزم ذلك في سائر المشتقات، لكن الاتصاف عرفي؛ فإن المتكلم إذا أوجد الحروف القائمة بالهواء الكائن في فم متكلم تعد تلك الحروف قائمة بالمتكلم.

وبالجملة: بينه وبين تلك الحروف علاقة مصححة للإضافة إليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص أوجده في شخص آخر؛ فإنه يقال له: «مصوت» لا «متكلم». كذا ذكر حفيد الشارح، فتأمل.

(قوله: ولا يلزم من إطلاق المتكلم... إلخ) إشارة إلى منع الملازمة في قوله: «وإلا لصح اتصاف البارئ تعالى» وقد تسلم الملازمة، ويمنع بطلان اللازم لأن يقال: الاتصاف بالأعراض بمعنى: الإيجاد صحيح، وإنما لم يطلق عليه تعالى لإيهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز، وما يوهم الفساد موقوف إطلاقه على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم؛ إذ ورد به الشرع، فتدبر.

(قوله: الشائع في هذا المعنى) إشارة إلى الفرق بينه وبين ما عداه من نظائره، ولو عطف عليه قوله: «الوارد إطلاقه عليه تعالى في الشرع» لكان أولى.

(قوله: لأنه ليس حال ما عدا المتكلم من نظائره مثله) أي: في الشيوع في معنى الإيجاد.

(قوله: على أصل المعتزلة) ويحتمل أن يكون للاحتراز عن صفاته تعالى بناء على صحة إطلاق العرض عليها وإن لم يطلق كما مر فيما سبق.

* قال ولي الدين: **(قوله: فتأمل)** لعل وجه الأمر بالتأمل الإشارة إلى أن عدم كون بعض ما ذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في استدلال المعتزلة بالبعض الآخر الذي هو من صفات المخلوق وسمات الحروف.

* **قال الشارح**: [وأنت خبير بأن المتحرك: من قامت به الحركة لا من أوجدها، وإلا لصحَّ اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، ومن أقوى شبه المعتزلة: إنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترًا، وهذا يستلزم كونه مكتوبًا في المصاحف، مقروءًا بالألسن، مسموعًا بالآذان، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وإلا لصحَّ اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له)** والصفات المتضادة معًا.

وقد يقال: الاتصاف بالأعراض بمعنى الإيجاد صحيح، وإنما لم يطلق عليه تعالى؛ لإيهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز، وما يوهم الفساد موقوف إطلاقه على إذن الشرع عند المعتزلة، بخلاف المتكلم؛ إذ ورد به الشرع، والأولى أن يقال: وإلا لصح إطلاق اسم الأسود عليه تعالى منه، ولم يصح؛ لأن معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده، فحينئذٍ كان البحث لغويًا، وأنت خبير بأنه تأبى عبارة الكتاب عن الحمل عليه.

* قال العصام: **(قوله: ومن أقوى شبه المعتزلة... إلخ)** كأنه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى إلى وجه تخصيصها بالدفع، وذلك الوجه إنما يتم بترك كلمة «من» فالأولى: «وأقوى شبه المعتزلة».

وفي قوله: «إنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا» نظر؛ لأن أبا حنيفة وأتباعه منا على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترًا سوى: «بسم الله الرحمن الرحيم» في أوائل السور، لكن النظر لا يضر، فتأمل.

ويمكن أن تقرر الشبهة بوجه آخر، وهو أنكم متفقون على أن القرآن منقول إلينا بين دفتي المصاحف تواترًا، وهذا يستلزم أمورًا تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة، أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن

الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بأنه غير مخلوق، والإشارة إلى الجواب بقوله: «وهو... إلخ» إما بمنع الاستلزام أن جعل كونه مكتوبًا في المصاحف حقيقة وإما بمنع بطلان التالي إن جعل مجازًا.

فإن قلت: مدار الجواب على أن كونه مكتوبًا في المصاحف مجاز ولا إشارة إليه، فكيف يكون إشارة إلى الجواب، بل هو بإلقاء الشبهة أشبه؟

قلت: يشير إلى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها، فافهم.

* قال الكفوي: **(قوله: بإلقاء الشبهة)** متعلق بـ«أشبه» المؤخر، و«أشبه» خبر المبتدأ.

* قال ولي الدين: **(قوله: لأن أبا حنيفة... إلخ)** تبع هذا المحشي المدقق في هذا النقل المحقق التفتازاني والمحقق الشريف حيث قالا في حواشي «الكشاف»: إن التسمية ليست من القرآن أصلاً، وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك، والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه.

وذهب المتأخرون من علماء الحنفية إلى أن الصحيح من المذهب أنها آية واحدة من القرآن ليست جزء لشيء من السور، بل أنزلت للفصل بينها تبركًا بها، وكذا في «الكشف» و«التلويح».

وذكر الإمام الرازي في «التفسير الكبير» أن أبا حنيفة لم ينص عليه، وإنما قال: «بسم الله الرحمن الرحيم، يسر بها».

وذكر صاحب «المحيط» في شرح شمس الأئمة أنه اختلف المشايخ في التسمية أكثرهم على إنها آية من الفاتحة.

وقال الكرخي: لا أعرف هذه المسألة بعينها لمتقدمي أصحابنا، إلا أن أمرهم بإخفائها يدل على أنها ليست منها.

وفي الزاهدي: إنها آية على الصحيح.

وذكر أبو بكر أن الأصح إنها آية في حرمة المس لا في جواز الصلاة.

وفي «جامع الرموز»: لم يوجد ما في حواشي «الكشاف» و«التلويح» إنها ليست من القرآن في المشهور من مذهب أبي حنيفة.

(قوله: لكن النظر لا يضر فتأمل) يعني: إن خروج التسمية عن القرآن

بطريق الاستثناء لا يضر الاتفاق على كون القرآن اسمًا لما نقل إلينا... إلخ حتى يصح تمسك المعتزلة به، ويمكن أن يقال: هذا النظر لا يضر؛ لأنه بناء على المشهور، وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة وأتباعه؛ لأنه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في الفتوى، لكن يرد على هذا مذهب مالك.

(قوله: فافهم) لعل وجه الأمر بالفهم الإشارة إلى معرفة كيفية إشارة الوصف إلى التجوز، وذلك لأن كلام الله تعالى الذي هو قائم بذاته تعالى إذا لم يكن حالاً في المصاحف لكونه مكتوبا في المصاحف مجاز.

* قال الخيالي: **(قوله: وأنت خبير بأن المتحرك... إلخ)** يعني: إن قولهم يخالف قاعدة اللغة، وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول، فقوله: «وإلا لصح اتصاف الباري» يريد به الصحة بحسب اللغة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وقد ثبت الكلام النفسي...إلخ)** دفع لما يقال: إنه إذا كان النقل مخالفًا للعقل يجب صرفه عن الظاهر، وها هنا كذلك، فإنه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى؛ إذ لا معنى للكلام إلا المركب من الأصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الآخر.

وحاصل الدفع: إنه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث، فلا حاجة لنا إلى العدول عن الظاهر، وحمل المتكلم على موجد الحروف والأصوات.

(قوله: يريد به الصحة بحسب اللغة... إلخ) دفع لما يقال من أن اتصافه تعالى بالأعراض بمعنى الإيجاد صحيح، وإنما لم يطلق عليه تعالى؛ لإيهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز، وما يوهم الفساد إطلاقه موقوف على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم؛ إذ قد ورد به الشرع.

وحاصل الدفع: إن المراد أنه يصح وصف البارئ تعالى بالمشتق من الأعراض المخلوقة له بحسب اللغة، بأن يقال: إن الله تعالى أسود وأبيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز إلى غير ذلك، ولا شك أنه غير صحيح بحسب اللغة.

ألا يرى أنه لا يصح أن يقال لمن ألقى الحجر وأوجد الحركة فيه على ما هو رأي المعتزلة: إن ذلك الشخص متحرك.

* قال بعض المحققين: **(قوله: المشروطة وجود البعض)** حق العبارة المشروط وجود البعض.

(قوله: على ما هو رأي المعتزلة) متعلق بأوحد المراد برأيهم كون أفعال العباد مخلوقة لهم.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: يريد به الصحة بحسب اللغة)** احتراز عن الصحة بحسب الواقع، فإنه لا يلزم من كلامهم.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يعني: إن قولهم)** أي: قول المعتزلة بأن كلامه تعالى بمعنى: إيجاد الحروف والأصوات.

(قوله: في العدول) عن معنى الاتصاف بالكلام؛ أي: معنى إيجاد الحروف والأصوات.

(قوله: يريد به الصحة... إلخ) أي: يصح اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة ـ تعالى الله عن ذلك الاتصاف ـ في اللغة، والظاهر أن يقال: ولم يصح ذلك الاتصاف في اللغة يدل قوله: «تعالى الله عن ذلك».

* **قال الشارح**: [فأشار إلى الجواب بقوله: (وهو) أي: القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي: بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أي: بالألفاظ المخيلة (مقروء بألسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك أيضًا (غير حال فيها) أي: مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان، بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخيل، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: «النار جوهر محرق» يذكر باللفظ ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فأشار إلى الجواب)** ولم يقل: «فأجاب»؛ لأن الغرض الأصلي منه تفسير القرآن وبيان حكمه.

(قوله: مكتوب)[١] الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة بالحروف الهجائية، فالمثبت في المصحف هو الصور والنقوش، والمكتوب هو اللفظ، وكذا المحفوظ والمقروء، والمسموع هو اللفظ، وإطلاق هذه الأسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قبيل صفة جرت على من هي له، وعلى النفسي بطريق المجاز، وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له، هذا إن فسرت القراءة بذكر اللفظ، وأما إن فسرت بذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ.

(قوله: أي: بأشكال الكتابة) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ، والحق أن يقال: بألفاظ وحروف دالة كما قال في عديله إلا أن يراد بالمكتوب المثبت، تأمل.

(قوله: غير حال فيها) أي: القرآن الأزلي القائم بذاته تعالى وإن كان اللفظي حالاً فيها، وإنما قيد به بعد إجراء هذه الأسامي عليه إشارة إلى أن الكلام في الكلام الأزلي النفسي دون اللفظي كما يتبادر إليه من إجراء هذه الأوصاف؛ إذ المتبادر هو الحقيقة، فالقول بكونه مكتوبًا ومحفوظًا ومقروءًا ومسموعًا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن على ما أشار إليه بقوله: «وبحقيقة... إلخ».

(قوله: ويكتب بنقوش) أي: يثبت.

* قال العصام: ثم قوله: **(وهو مكتوب في مصاحفنا)** إما جملة معطوفة على قوله: «والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق» وإما جملة حالية من المستكن في «غير مخلوق».

وقوله: «محفوظ في قلوبنا» أي: بألفاظ مخيلة الأولى؛ أي: بصور ذهنية ليلائم التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الأربعة؛ إذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل، ونفي الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول

---

(١) فإن قيل: المكتوب في المصحف هو الأشكال لا اللفظ، قلنا: بل اللفظ؛ لأن الكتابة تصوير فقط بحروف هجائية، نعم المثبت في المصحف هو الصورة والأشكال، كذا في «شرح المقاصد».

والكتابة والسماع والقراءة في النفي والإثبات، فإن الكل منفي حقيقة مثبت مجازًا، فما يوهمه البيان من الفرق لا وثوق عليه.

* **قال الشارح: [وتحقيقه: إن للشيء وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان، ووجودًا في العبارة، ووجودًا في الكتابة، والكتابة تدل على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم، كما في قولنا: «القرآن غير مخلوق» فالمراد: حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وتحقيقه)** أي: تحقيق جواب المصنف ـ رحمه الله ـ لا تحقيق الجواب في هذا المقام.

(قوله: ووجودًا في الأذهان) لعله أراد بالوجود الذهني: الوجود العلمي؛ إذ هم لا يقولون بالوجود الذهني.

(قوله: وهي على ما في الأذهان) وهذا ناظر إلى أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور العلمية كما هو رأي الرازي، لا بإزاء الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح.

(قوله: فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج) بمعنى: إن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم إنما هو باعتبار الوجود الخارجي الذي هو وجوده حقيقة، بخلاف وجوده في الذهن والعبارة والكتابة فإنه مجازي، ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة.

* قال العصام: **(قوله: وتحقيقه أن للشيء وجودًا في الأعيان)** يريد بالشيء: الموجود في الخارج؛ لإنكار الوجود الذهني، فلذا صح إثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه الكلي، ولا ينافيه قوله: «ووجودًا في الأذهان» لأنه وجود مجازي كأخويه عند من ينكر الوجود الذهني، ووجود حقيقي كالوجود في الأعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين.

اعلم أن قوله: «للشيء وجودًا في الأعيان» ليس كقوله: «وجودًا

في الأذهان» فإن وجوده في الأعيان معناه: إنه واحد من الأعيان، سمي الموجود الخارجي: عينًا؛ لأنه خير الموجودات، كما يقال لأشراف الناس: أعيانها، والوجود في الأذهان معناه: حضوره في ذهن من الأذهان، ومعنى الوجود في العبارة: إن العبارة ميَّزته عن الأغيار ببيانها كما أن الوجود يميزه عن الأغيار، وكذلك الوجود في الخط، بمعنى: تخصيص الخط إياها بالبيان.

(قوله: فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم... إلخ) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه؛ يعني: إذا عرفت أن وصف الكلام النفسي بهذه الأمور مجازي فكل ما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم، فالمراد: الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الألفاظ المنطوقة.

وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة، وهو أن المتفق بيننا أن القرآن بمعنى اللفظ: اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترًا، وبهذا اندفع ما أورد أنه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر، فإنه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه الأمور مجاز، وهذا جواب المصنف، وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ، وهذا ما ذكره الشارح.

ولا يبعد أن يقال: المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد إلى جواب آخر، ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على أنه إذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الأمور مجازًا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي؛ لأن مآل الوصف المجازي حقيقة، فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف أن ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناءً على أن مآل وصف شيء بشيء مجازًا وصف شيء آخر به حقيقة، ويتضح من هذا أنه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدًا، فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: لإنكار الوجود الذهني)** وفيه أن الشارح قد صرح في «شرح المقاصد» بأن كثيرًا من المتكلمين يقولون به، وقال في المتن:

«نفي الذهني رأي البعض» ولا شك أن الشارح من القائلين به على ما يدل عليه كلامه في مقاصده وشرحه، وعلى هذا فلا حاجة إلى ما ارتكبه من التكلف، اللهم إلا أن يقال: إن هذا التحقيق من قبل المصنف، وهو ممن ينكره فلا يحتاج إليه.

(قوله: كأخويه) أي: الوجود في العبارة والوجود في الكتابة، وهما من حيث الإضافة إلى ذات الشيء وحقيقته مجازيان؛ لأن الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بإزائه، وفي الخط نقش موضوع بإزاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته، نعم إذا أضيف إلى اللفظ الموضوع بإزائه أو النقش الموضوع بإزاء ذلك اللفظ كان وجودًا حقيقيًا من قبيل الوجود في الأعيان. كذا حققه الشارح في «شرح المقاصد».

(قوله: ووجود حقيقي كالوجود... إلخ) قال الشارح في «شرح المقاصد»: الوجود في الأذهان وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم، فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء، بمعنى: إنها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما أن ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر.

(قوله: وبهذا اندفع ما أورد... إلخ) أي بقوله: «وبهذا التحقيق... إلخ» والمورد هو المحشي الخيالي.

(قوله: ولا يبعد... إلخ) وبهذا اندفع أيضًا ما أورده المحشي الخيالي أنه اشتبه... إلخ.

(قوله: على أنه... إلخ) هذا علاوة على قوله: «وبهذا اندفع... إلخ» كما يدل عليه قوله: «فلا يبعد... إلخ» مقارنًا بالفاء التقريبية.

(قوله: فتأمل) لعل وجه الأمر بالتأمل الإشارة إلى أنه إذا كان مآل الجوابين واحدًا يندفع ما أورده المحشي الخيالي من أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف، لكن هذا الإيراد على ظاهر الكلام، وقد قالوا: إن دفع الإيراد على الظاهر مشكل.

* **قال الشارح:** [فالمراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا:

«قرأت نصف القرآن»، أو المخيلة كما في قولنا: «حفظت القرآن»، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا: «يحرم للمحدث مس القرآن» ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، وجعلوه اسمًا للنظم والمعنى جميعًا؛ أي: للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فالمراد به الألفاظ... إلخ)** بمعنى: إن القرآن إذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي، وإذا وصف بما هو من لوازم الحادث فإنما هو باعتبار الوجود المجازي الذي هو في العبارة والكتابة والذهن، لا بمعنى أن القرآن إذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي، وإذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو المخيلة أو الأشكال على ما هو ظاهر من عبارته، حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ـ رحمه الله ـ كما توهم الفاضل المحشي.

وقال: يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله. تم كلامه على أن إطلاق القرآن على المخيلة أو الأشكال لم يقع قط، فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول بإطلاقه عليها.

وقد يقال في توجيه قوله: «فالمراد به حقيقته الموجودة... إلخ»: إن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه؛ إذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة، بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث؛ إذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية، وعلى هذا فمعنى قوله: «فالمراد به الألفاظ» أنه يلاحظ فيه الألفاظ، وقد يجعل وسيلة التوصيف، وكذا الحال في البواقي، تأمل.

(قوله: ولما كان) لعل هذا إشارة إلى جواب دخل مقدر، كأنه قيل: إن ما ذكرته من التحقيق ينافي ما اشتهر عن أئمة الأصول من أن القرآن هو المكتوب في المصاحف، وأنه اسم للنظم والمعنى جميعًا، فأجاب بما

حاصله: إن المعنى الأزلي لما لم يكن غرضهم متعلقًا به جعلوه اسمًا لما يناسب غرضهم وعرفوه.

(وقوله: أي: للنظم من حيث الدلالة) فلو قيل: فعلى هذا يلزم ألا يكون النظم المقروء بالنسبة إلى العوام قرآنًا، ولا تجوز به صلاتهم؛ إذ قراءة القرآن ركن الصلاة، ولا يوجد الركن بالنسبة إليهم.

قلنا: معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعنى عند العلم بوضعه، ولا شك أن هذه الحيثية بالنسبة إلى المكلف حتى الصبيان متحققة، ولكن بقي الإشكال على من يجوز الصلاة بالفارسية، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: ولما كان دليل الأحكام الشرعية... إلخ)** كأنه جواب لما يقال: لم يثبت الأصوليون إلا الكلام اللفظي، فإثبات الكلام النفسي مخالفة لأرباب الأصول الذين هم عمدة أهل الإسلام، وتوجيهه أن عدم بحثهم عنه؛ لأنه ليس الدليل، وبحثهم عن الدليل لا لأنهم لا يثبتونه وينكرونه، ولا يخفى أن التعريف لما ذكر فرع الجعل اسمًا للنظم، فالأولى تقديم الجعل على التعريف، وإن تعريفهم لأحد معاني القرآن لا لجعلهم القرآن اسمًا له؛ لأن الظاهر أنه لا اصطلاح منهم؛ إذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي.

(قوله: أي: للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) أول عبارة الأصوليين؛ لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأنه إذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول إلينا حقيقة في اللفظ مجازًا في المعنى، لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعًا في قول عامة العلماء، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة، إلا أنه لم يجعل النظم ركنًا لازمًا في حق جواز الصلاة، ولهذا جوز القراءة بالفارسية، هذا فإنه يدل على أن كلاً من النظم والمعنى ركن ألزم.

وفي قوله: «لا لمجرد المعنى» مسامحة، والمراد: لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى، ولك أن تجعله عطفًا على قوله: «للنظم والمعنى جميعًا» فلا مسامحة.

* قال الكفوي: **(قوله: كان المنقول إلينا)** أي: لفظ المنقول إلينا.

* قال الخيالي: **(قوله: فالمراد به الألفاظ المنطوقة... إلخ)** يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف، والتفصيل أنه لما تمسكت المعتزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثًا، أجيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال، وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ، وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضًا، ولا يلزم منه حدوث المعنى، فتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أن هذا... إلخ)** يعني: إن الظاهر المتبادر من قوله: «وإذا وصف بما هو من لوازم القديم» يراد به حقيقته الموجودة؛ ولذا وصف بما هو من لوازم المحدثات، يراد به الألفاظ المنطوقة أن القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي، فإذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي، وإذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي أو المتخيل أو الإشكال. ويرد عليه أن المقصود تحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله: «وتحقيقه» وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف؛ لأن حاصل جواب المصنف أن القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبًا ومقروءًا ومحفوظًا ومسموعًا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن، فهي أوصاف له باعتبار الأمور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته، بل من قبيل الأوصاف التي جرت على غير ما هي له، كما يقال: «زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ» باعتبار وجوداته الأربعة.

وحاصل جواب الشارح: إن الموصوف بهذه الأوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم، وإنما قلنا: إن الظاهر المتبادر من قوله: «وإذا وصف... إلخ» لأنه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقًا لجواب المصنف، بأن يقال: معنى قوله: «يراد به حقيقته الموجودة» أن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة أمر يدل عليه؛ إذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما إذا وصف بما هو من لوازم المحدثات؛ إذ لا بد فيه من

ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية، فعلى هذا معنى قوله: «يراد به الألفاظ المنطوقة» يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الألفاظ المنطوقة أو المخيلة أو الأشكال المنقوشة، فحينئذٍ يكون تحقيقًا لجواب المصنف كما لا يخفى.

قال الفاضل المحشي: هذا إنما يرد لو كان معنى قول الشارح: «وتحقيقه» تحقيق جواب المصنف، وليس كذلك بل هو جواب آخر؛ لأن جواب المصنف لما كان بعيدًا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه، فقال: «وتحقيقه» أي: تحقيق الجواب. انتهى.

ولا يخفى عليك أنه لو كان مقصود الشارح إيراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة، فلا معنى لإيراد قوله: «إن للشيء وجودًا في الأعيان... إلخ» بل الواجب حينئذٍ أن يقول: «وتحقيقه أن القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي، فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به... إلخ».

ولله در من فسر قوله: «وتحقيقه» أي: تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر، تأمل في هذا المقام فإنه من مزالق الأقدام.

(قوله: والتفصيل أنه لما تمسكت... إلخ) يعني: تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف، أن المعتزلة لما تمسكوا بأن القرآن متصف بالأوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثًا.

أجيب عنه تارة بأن وصفه بالأوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه، بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال، كما يقال: سمعت هذا المعنى من فلان، وقرأته في بعض الكتب، وكتبته بيدي، وهذا حاصل جواب المصنف.

وأجيب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه الأوصاف هو اللفظ، وهو حادث عندنا، وإنما القديم هو النفسي، وهو غير متصف بهذه الأوصاف، والقرآن يطلق عليهما إما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز، هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله: «فحيث يوصف... إلخ».

* قال بعض المحققين: **(قوله: فهي أوصاف له باعتبار الأمور الدالة عليه)** يريد أن تلك الأوصاف أوصاف حقيقية لغير الكلام النفسي، لكن ذلك الغير له علاقة الدالية مع الكلام النفسي، فإذا وصف الكلام النفسي بتلك الأوصاف، فذلك الوصف وصف مجازي يلاحظ في الوصف المذكور العلاقة المذكورة، وإلا لا يصح وصفه بها.

(قوله: فلا معنى لإيراد قوله: إن للشيء... إلخ) فيه أنه يدعو إليه التعميم الآتي بقوله: الألفاظ المنطوقة المسموعة أو المخيلة أو الأشكال المنقوشة إلا أن يريد إسقاط بعض ذلك التعميم، ومن هذا علمت أيضًا أنه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ المخيل، ولا الأشكال؛ إذ ليس شيء منهما كلامًا لفظيًا ظاهرًا، وإن أمكن اندراج المخيل فيه، ومنه يظهر إن حمل قول الشارح وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء؛ لأن ذكر المخيل والأشكال المنقوشة آب عن حمله على اللفظي بل يجب حمله على النفسي، وارتكاب التأويل الذي ذكره المولى المحشي، فتأمل.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: من باب وصف المدلول بصفة الدال)** كما يقال: سمعت هذا المعنى من فلان، وقرأته في بعض الكتب، وكتبته بيدي. وجواب المصنف هو هذا.

(قوله: أو المجاز المشهور) أي: قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث، وهو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين والفقهاء، وهذا ما قرره الشارح بقوله: «وتحقيقه... إلخ».

* قال شجاع الدين: **(قوله: بأن وصفه... إلخ)** هذا إشارة إلى جواب المصنف.

(قوله: بأن الموصوف هو اللفظ) أشار به إلى أن جواب الشارح جواب مغاير لجواب المصنف لا تحقيق لجواب المصنف، فلا معنى لقول الشارح: «تحقيقه» أي: تحقيق جواب المصنف، هذا هو مراد المحشي رحمه الله، ولا يخفى أن الشارح أراد بقوله: «يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة... إلخ» أنه

يلاحظ اتصاف تلك الألفاظ بما هو من لوازم المحدث حقيقة، فيكون وصف الكلام النفسي به مجازًا لكونه مدلولاً لتلك الألفاظ، وهذا بعينه هو جواب المصنف، فيكون ما ذكره الشارح تحقيق جواب المصنف لا أنه جواب آخر كما زعمه المحشي.

[الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى]

* **قال الشارح**: [أما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع، ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي ـ رحمه الله ـ فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمع ما يدل عليه، كما يقال: «سمعت علم فلان» فموسى عليه السلام سمع صوتًا دالاً على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خصَّ باسم «الكليم»].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فموسى عليه السلام)**[1] كأنه قيل: لو كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه، وكل واحد منا يسمع ما يدل عليه، فما الوجه في اختصاص موسى عليه السلام باسم الكليم؟

فأجاب بأنه سمع صوتًا من غير واسطة وإن كان من جانب واحد، وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني.

وقيل في الوجه: إنه سمع من جميع الجوانب، وما اختاره الإمام الغزالي في الوجه أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف كما نرى في الآخرة، فإنه بلا كم وكيف، هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتى الذات والصفات على خلاف العادة.

* قال العصام: **وقوله: (وأما الكلام القديم... إلخ)** عديل لجعل القراءة واللفظ والمساس من سمات الحدوث، وأما السماع فمختلف فيه، فالأولى

---

(١) قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ...﴾ [الأعراف: ١٤٣] من غير وسط كما تكلم الملائكة، وفيما روي أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة تنبيه على أن سماع كلام القديم ليس من نفس كلام المحدثين.

تقديمه على قوله: «ولما كان دليل الأحكام الشرعية... إلخ» لأنه فصل بالأجنبي، إلا أن يحمل قوله: «ولما كان» على مثال آخر يوصف الكلام فيه بسمات الحدوث، ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه.

(قوله: فمعنى قوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الأشعري لا يحتاج إلى تأويل قوله تعالى، وفيه بحث؛ لأنه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك، وليس الأمر بإجار المشرك إلى أن يسمع نفس كلام الله، نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى إلى التأويل.

(قوله: لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم) أي: كليم الله، فإن كليمك الذي يكلمك على ما في «الصحاح»، وعلى مذهب الأشعري: إطلاق الكليم على ظاهره، وإنما الحاجة إلى هذا الوجه، أو إلى ما قيل: من أنه خص باسم الكليم لما سمع صوتًا دالاً على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد، فكأنه سمعه من الله الذي سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الأستاذ، ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه.

* قال ولي الدين: **(قوله: أو إلى ما قيل)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: خصَّ باسم الكليم)** قال بعضهم: خصَّ به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قال بعضهم... إلخ)** أي: قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم: إنه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خصَّ به.

ولا يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح، فإن معنى قوله: «فسمع موسى صوتًا» دالاً على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب، سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا، أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة.

وإنما قلنا: عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي؛ لأن من جوز سماعه كالشيخ الأشعري والإمام الغزالي، فهو يقول: خصَّ به؛ لأنه سمع كلامه

الأزلي بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف، وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ولا يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح)** لا يخفى أن ما ذكره الشارح هو كون التسمية لأجل حصول سماع الدال بلا واسطة الكتاب والملك؛ أعني: لأجل هذا الخارق المخصوص، ولا خفاء في أنه لا يندرج فيه كون التسمية لأجل خارق آخر هو السماع من جميع الجهات، ولا ينفع في الاندراج إطلاق عبارة الشارح بحيث يمكن أن يجعل شاملاً له؛ إذ التسمية لأجل أحد الخارقين المذكورين لا تندرج في التسمية لأجل الآخر، فليتدبر.

(قوله: وكلاهما خرق العادة) كل منهما من وجهين **أحدهما**: السماع بلا واسطة الملك والكتاب، وهو مشترك بينهما، **والثاني**: المختص بالأول كونه بصوت غير مكتسب للعباد، والمختص بالثاني كون السماع من جميع الجهات.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: قال بعضهم: خص به... إلخ)** اعلم أن قول الشارح: «لكن لما كان بلا واسطة... إلخ» جواب عن سؤال مقدر، وهو أنه إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى، وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي، وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة، فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بأنه كليم الله تعالى؟ كذا قرر الشارح السؤال في «شرح المقاصد»، وتقرير الجواب ظاهر. وقد أجيب عن هذا السؤال بثلاثة أوجه أُخر ذكرها الشارح ـ رحمة الله عليه ـ في «شرح المقاصد»:

أحدها: وهو اختيار الإمام حجة الإسلام، إنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت ولا حرف كما ترى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف.

وثانيها: إنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة، وهذا ما ذكره المحشي رحمه الله.

وثالثها: إنه سمعه من جهة واحدة، لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا.

وحاصله: إنه تعالى أكرم موسى عليه السلام، فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لأحد من خلقه، وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، والكل خرق للعادة.

قال بعض الأكابر: وتحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي أن يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب، ثم إن لم يكن هو عين الكلام الأزلي كما يدل عليه ظاهر عبارتهم فلا يكون الأزلي بنفسه مسموعًا، وإن كان عينه يكون بنفسه مسموعًا، فتدبر.

* **قال الشارح**: **[فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم، مجازًا في النظم المؤلف لصحَّ نفيه عنه بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه، وأيضًا: المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة، مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لو كان كلام الله تعالى حقيقة)** على ما ظهر مما سبق من التحقيق الذي ذكره في الجواب.

(قوله: لصحَّ نفيه) لكن النفي كفر اتفاقًا سوى البسملة في أوائل السورة، فإن نافيها لا يكفر؛ لقوة الشبهة في كونها من القرآن.

(قوله: والإجماع على خلافه) إشارة إلى بطلان التالي، وكذا قوله: «وأيضًا المعجز... إلخ».

(قوله: مع القطع) كأنه قيل: نعم الأمر كذلك، لكن من أين علم أن المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازًا في النظم المؤلف... إلخ)** يعني: ما يدل عليه ما ذكر في توجيه ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] على مذهب الأستاذ من أن كلام الله محمول على التجوز، وإطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقًّا لصحَّ نفيه عنه؛ لأن علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ

عن المعنى المجازي، فيقال: الأسد مجاز في الرجل الشجاع؛ لأنه يصح أن يقال: الرجل الشجاع ليس بأسد.

وما ذكره في معرض الجواب تسليم للشبهة من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق، والتحقيق اشتراط كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى، ولا يخفى أنه على تقدير الاشتراك أيضًا يتجه أنه ينبغي أن يصح أن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور كلام الله؛ لأنه يصح نفي أحد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر إذا تباينا، إلا أن يقال: يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة إلى نصب قرينة على المراد بالمنفي، بخلاف المشترك فإنه لا يصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على أن المراد بالمنفي معنى وبالمنفي عنه معنى آخر.

* **قال الشارح: [قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى، وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصح النفي أصلاً، ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى، وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه: إنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل معناه: إن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالته على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ومعنى الإضافة)** أي: إضافة الكلام إلى الله كونه صفة الله تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى.

(قوله: إنه مخلوق الله) دون كونه صفة الله؛ إذ الصفة قديمة، ولا يكون الحادث صفة الله.

(قوله: ليس من تأليفات... إلخ) ولهذا صار معجزًا لا يمكن الإتيان بمثله للبشر، بل للمخلوق مطلقًا.

(قوله: إنما هو باعتبار دلالته) بمعنى: إن الاشتراك ليس مشروطًا بعدم العلاقة، فلا ينافي ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركًا، لكن

المشهور عدم اعتبار العلاقة وإن لم يشترط عدمها، تأمل.

(قوله: في الوضع) كوضعه للمعنى القديم، إلا أن هذا الوضع والتسمية لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكأنه مجاز فيه، تأمل.

❋ قال العصام: **(قوله: وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز... إلخ)** أورد عليه أن هذا يقتضي أن يكون منقولاً في اللفظ مهجورًا في المعنى لا مشتركًا، وأجيب بأنه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين، بل لا بد من كون المعنى الأول مهجورًا.

وفيه: إنه لا بد في الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه، فالجواب: إنه لم يرد أن الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة، بل إن الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي.

❋ قال ولي الدين: **(قوله: أورد عليه... إلخ)** المورد والمجيب المحشي صلاح الدين، وتبعه المحشي الخيالي.

(قوله: هذا) أي: هذا كلام السيد في «شرح المواقف».

❋ قال الخيالي: **(قوله: إنما هو باعتبار دلالته)** قيل: اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركًا، ويكون أيضًا مجازًا في المنقول عنه، وهو باطل.

وجوابه: إن النقل هجر المعنى الأول واعتبار العلاقة لا يقتضيه، وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولاً، وفيه أن إثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في التزامه.

❋ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قيل: اعتبار العلاقة... إلخ)** يعني: إن قوله: باعتبار دلالته عليه يدل على أن إطلاق كلام الله تعالى على اللفظي لعلاقة دلالته عليه، واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركًا؛ لأن المشترك هو الذي يكون معناه متعددًا، ولم يتخلل بينهما النقل مع أن المدعي أن كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث.

ويلزم أيضًا أن يكون استعمال الكلام مجازًا في المنقول عنه؛ أعني: الكلام النفسي بالنسبة إلى الناقل؛ لأن اللفظ المنقول حقيقة في المنقول إليه مجاز في المنقول عنه، بالقياس إلى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بُيِّنَ

في محله، وهذا باطل؛ لأنه لو كان مجازًا في النفسي لصحَّ نفيه عنه، بأن يقال: ليس المعنى القديم كلام الله تعالى، وهو محال عندكم.

(قوله: وجوابه... إلخ) يعني: إن النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الأول، وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة، واعتبار العلاقة لا تقتضي أن يكون المعنى الأول مهجورًا، فإنه يجوز أن يكون اللفظ موضوعًا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة، مع عدم النقل والهجر كالإمكان للإمكان العام والخاص، وفيما نحن فيه كذلك فإن إطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركًا لا منقولاً.

وإنما قلنا: النقل المعتبر في المنقول؛ لأن في المجاز أيضًا نقلاً لكن مع عدم هجر المعني الأول.

قال الفاضل الجلبي: يرد عليه أنا لا نسلم أن الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في «التهذيب» هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني، حيث قال: إن تعدد مسمى اللفظ، فإن وضع للكل فمشترك، وإلا فإن اشتهر في الثاني فمنقول ينسب إلى الناقل، وإلا فحقيقة ومجاز. انتهى كلامه.

أقول: المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني، بحيث يكون الأول مهجورًا على ما فسر شارحه به، كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيًا في النقل لزم أن يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولاً.

قال في «التلويح»: إن اللفظ إذا تعدد مفهومه، فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك، وإن تخلل فإن لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل، فإن كان لمناسبة فإن هجر المعنى الأول فمنقول، وإلا ففي الأول حقيقة وفي الثاني مجاز.

وأيضًا في «شرح المطالع»: وإن كان معنى اللفظ متعددًا، فإما أن يتخلل بينهما نقل أو لا، فإن تخلل فإما أن يكون ذلك لمناسبة، فإن هجر الوضع الأول يسمى: منقولاً شرعيًا أو عرفيًا أو اصطلاحيًا على اختلاف الناقلين، وإن لم يهجر المعنى الأول يسمى بالنسبة إلى المعنى الأول: حقيقة، وإلى الثاني: مجازًا، وكتب القوم مملوءة من هذا البيان لا حاجة إلى النقل والإتيان.

قال: ولو سلم، فنقول: هذا لا ينافي إلا كونه منقولاً، وبمجرد ذلك لا

يتم الجواب عن السؤال المذكور؛ لأن لزوم المحال لا يكون مخصوصًا بكونه منقولاً، بل مع كونه مجازًا في المعنى الأول يلزم المحال أيضًا كما تقرر في السؤال، ولا خفاء في أن الهجر عن المعنى الأصلي غير معتبر في المجاز، بل عدم الهجر معتبر فيه.

لا يقال: لفظ «الوضع» في قول الشارح، ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني، واعتبار الوضع ينافي كونه مجازًا؛ إذ لا وضع في المجاز، لأنا نقول: تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الأول، مع عدم ترك الأول لا بنفي كونه مجازًا بالنسبة إلى المعنى الثاني، وحقيقة بالنسبة إلى المعنى الأول، ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة. انتهى.

أقول: كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع؛ إذ معنى قوله: «ووضعه لذلك باعتبار دلالته» أن تعيين لفظ الكلام لتلك الألفاظ العلاقة الدالية والمدلولية، ولا شك أنه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معينًا، وهو غير متحقق في المجاز، وإلا لم يبقَ فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي؛ بمعنى أن الواضع وضع مثلاً أنه يجوز إطلاق لفظ الدال على المدلول، والكل على الجزء واللازم على الملزوم إذا وجد القرائن يرشدك إلى ذلك تتبع كتب المعاني والأصول.

قال الفاضل المحشي: والحق أن اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولاً لا مشتركًا على ما هو المشهور.

قال في «التلويح»: لما تعذر الإطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الأمر الظاهر، وهو وجود العلاقة وعدمها، فجعلوا الأول منقولاً، والثاني مرتجلاً، فلزم في المرتجل عدم العلاقة، وفي المنقول وجود العلاقة. انتهى كلامه.

أقول: ادعاء أن اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهورًا افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك، وما نقل من التلويح إنما يدل على أن وجود العلاقة معتبر في المنقول، وعدم وجودها معتبر في المرتجل، وأما أن وجودها يستلزم كونه منقولاً فلا، كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيًا في النقل

لزم أن يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي منقولاً لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى، تأمل في هذا المقام فإنه قد خبط فيه أولوا الأفهام.

(قوله: وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة... إلخ) أي: قد يجاب عن الاعتراض المذكور أن تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل، ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون الوضع الثاني متأخرًا عن الوضع الأول، حتى يكون لفظ الكلام مجازًا في اللفظي؛ لجواز أن يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين، ويضع لهما معًا لفظًا واحدًا، فيكون مشتركًا لا منقولاً كما لا يخفى.

(قوله: فيه أن إثبات عدم ترتب الوضع... إلخ) يعني: في الجواب المذكور نظر؛ لأن المعترض لما كان مانعًا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح، بقوله: «إن كلام الله اسم مشترك... إلخ» كان المجيب بقوله: وقد يجاب مثبتًا للاشتراك فلا بد له من إثبات عدم ترتب الوضعين، وأن الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الأول لكن إثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد، ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه.

وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي: إن المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك، فيكفيه الجواز ولا حاجة إلى التزام إثباته. تأمل.

※ قال بعض المحققين: **(قوله: مع أن المدعي أن كلام الله اسم مشترك)** كما صرح به الشارح آنفًا بقوله: قلنا: التحقيق إن كلام الله تعالى اسم مشترك... إلخ.

(قوله: عندكم) معاشر المثبتين للكلام النفسي.

(قوله: قال في «التلويح»... إلخ) دليل على أن مجرد الاشتهار ليس كافيًا في النقل، بل لا بدَّ من هجر الأول، فيجب أن يكون مراد الشارح بالاشتهار الذي ذكره في التهذيب الاشتهار البالغ إلى مرتبة هجر الأول.

(قوله: قال: ولو سلم... إلخ) أي: ثم قال الجلبي: لو سلم أن الهجر معتبر في النقل.

فنقول: هذا ـ أي: اعتبار الهجر في النقل، وإن كان منافيًا لكون كلام الله

منقولاً لعدم هجر المعنى الأول، وشيوع استعماله في الكلام النفسي القديم، لكن اعتبار الهجر المذكور في النقل لا ينافي كون كلام الله مجازًا في اللفظي الحادث، ومقصود السائل من لزوم المحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولاً.

(قوله: ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك) أي: تحقق وضعه للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع عدم ترك الأول، وهذا لا خفاء في أنه مدلول تقرير الشارح ومقتضاه، وبقي قوله: نوع في فرع الوضع، ولا شبهة في أنه ليس مفهومًا من تقرير الشارح فالكلام فيه؛ ولذا خصَّه المولى المحشي بالاعتراض بقوله: «أقول كون لفظ... إلخ».

(قوله: إن تعيين... إلخ) خبر لقوله: «معنى قوله» إذ الوضع مفسر بالتعيين كما هو المشهور.

(قوله: ولا شك أنه) أي: ذلك الوضع.

(قوله: وضع شخصي) لا نوعي، وذلك لملاحظة الموضوع بل موضوع له بشخصه لا بأمر كلي، يشمل ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع النوعي.

(قوله: والموضوع له) هذا بيان للواقع ها هنا، وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك، بل يكفي فيه مجرد كون الموضوع معينًا.

(قوله: وإلا لم يبقَ فرق بينه وبين الحقيقة) الملازمة بينة البطلان، وكيف ووضع المشتقات نوعي مع كونها حقائق، فالصواب أن يقول: وإلا لزم أن يكون المجاز محصورًا من طرف الواضع، ولا يجوز العدول عما عينه شخصًا وليس كذلك.

(قوله: إن اقتضاء... إلخ) لفظ كونه مفعول الاقتضاء، ومشهور خبر إن وافتراء خبر ادعاء، وفيه أن الفاضل المحشي ما ادعى شهرة اقتضاء العلاقة المنقولية، بل ادعى شهرة اقتضاء اعتبارها تلك المنقولية، لكن لقائل أن يدفع هذا بأن ما نقله الفاضل المحشي عن «التلويح» يدل على أن مقصوده من اعتبار العلاقة وجود العلاقة، فآل الكلام إلى الادعاء المذكور، فليتأمل.

(قوله: وإن الوضع الثاني... إلخ) لا يخفى أن إثبات عدم ترتب

الوضعين يستلزم هذا الإثبات مع إفادة زيادة هي عدم تأخر الأول من الوضعين عن الثاني، إلا أن هذا الكلام لما كان كلامًا مع المعترض الحاكم بكونه منقولاً، والنقل لا بدَّ فيه من كلا الأمرين؛ أعني: نفس الترتب بين الوضعين، وخصوصية تأخر الثاني عن الأول تعرض المولى المحشي لهما.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إن النقل هجر المعنى الأول)** أي: النقل المعتبر في المنقول، وإلا ففي المجاز أيضًا نقل مع عدم هجر المعنى الأول، واعلم أن الشارح ـ رحمه الله ـ قال في «شرح المقاصد»: المشهور من كلام الأصحاب أنه ليس إطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دال على كلام الله تعالى القديم، حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكان هذا الإطلاق بحاله، لكن المرضي عندنا أن له اختصاصًا آخر بالله تعالى، وهو أنه اخترعه بأن أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ، والأصوات في لسان النبي ﷺ، وأوجد معناه في باله[1].

ثم اختلفوا فقيل: هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه، حتى إن ما يقرؤه كل أحد بلسانه يكون مثله لا عينه، والأصح: إنه اسم له لا من حيث تعين المحل، فيكون واحدًا بالنوع، ويكون ما يقرؤه القارئ نفسه لا مثله، وهكذا الحكم في كل شعر أو كتاب ينسب إلى مؤلفه، وعلى كلا التقديرين فقد يجعل اسمًا للمجموع بحيث لا يصدق على البعض، وقد يجعل اسمًا لمعنى كلي صادق على المجموع، وعلى كل بعض من أبعاضه.

* قال المرعشي: **(قوله: أي: النقل المعتبر في المنقول)** قال في «التلويح»: إن اللفظ إذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك، وإن تخلل فإن لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل، وإن كان فإن هجر المعنى الأول فمنقول، وإلا فحقيقة ومجاز. انتهى.

---

(١) لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ...﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤] والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ.

فظهر أن النقل يعتبر في الأقسام الثلاثة، وإن هجر المعنى الأول إنما هو في قسم المنقول، لا في المرتجل والمجاز.

(قوله: واعلم أن الشارح قال في «شرح المقاصد»... إلى قوله: ثم اختلفوا) الغرض من نقله بيان أن ما في هذا الشرح مخالف للمرضي عند الأشاعرة، حيث حصر في هذا الشرح سبب إطلاق كلام الله تعالى على اللفظ في علاقة الدلالة على المعنى بقوله: إنما هو باعتبار دلالته على المعنى، وبيَّن في «شرح المقاصد» أن المرضي عندنا أن له اختصاصًا آخر، فيكون سبب التسمية شيئين.

(قوله: ثم اختلفوا فقيل: هو اسم... إلى قوله: وعلى كلا التقديرين) الغرض من نقله أن ما في هذا الشرح مخالف لما ذكره في «شرح المقاصد» حيث قال: ها هنا فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية، وبيَّن في «شرح المقاصد» النزاع في الوضع، ويمكن الجواب بأن المراد ها هنا أنه لا نزاع في أصل الوضع وجودًا وعدمًا، وما في «شرح المقاصد» النزاع في كيفية الوضع.

(قوله: وعلى كلا التقديرين... إلخ[1]) إما تتمة لبيان النزاع أو لبيان مخالفة ما في هذا الشرح لما في «شرح المقاصد» أيضًا، حيث بيَّن ها هنا أن الاشتراك بين الكلام النفسي وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات، والمؤلف هو المجموع، ولم يأخذ احتمال كونه إثباتًا للمعنى الكلي الصادق على المجموع، وعلى كل بعض.

* قال شجاع الدين: **(قوله: في الكلامين)** أي: في الكلام النفسي واللفظي.

*** قال الشارح:** [وذهب بعض المحققين إلى إن المعنى في قول مشايخنا: «كلام الله تعالى معنى قديم» ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به: ما لا يقوم بذاته

---

(١) قوله وعلى التقديرين ليس من كلام قول أحمد وإنما هو مما نقله من شرح المقاصد يظهر بالمراجعة إليه.

كسائر الصفات، ومرادهم: إن القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما، وهو قديم، لا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه بديهي الاستحالة؛ للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من "بسم الله" إلا بعد التلفظ بالباء، بل بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه، كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء، وتقدم البعض على البعض، والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة؛ لعدم مساعدة الآلة، وهذا هو معنى قولهم: المقروء قديم، والقراءة حادثة، وأما القائم بذات الله تعالى: فلا ترتب فيه، حتى إن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء؛ لعدم احتياجه إلى الآلة. هذا حاصل كلامهم].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وذهب بعض المحققين)** وهو صاحب «المواقف» وبه تفرد.

(قوله: المرتب الأجزاء) ترتبًا زمانيًا؛ بأن يكون وجود المتأخر مشروطًا بانقضاء البعض المتقدم.

(قوله: ليس مرتب الأجزاء) لعل الغرض منه نفي الترتب المذكور دون نفي الترتب مطلقًا، كيف وإن الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا تكون كلمة ولا الكلمات كلامًا؟ فوجود الألفاظ المترتبة وضعًا مجتمعة وإن كان مستحيلاً في حقنا بطريق جري العادة؛ لعدم مساعدة الآلات على التلفظ بها مجتمعة، لكنه ليس كذلك في حقه تعالى، بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى، وليس امتناع اجتماع الألفاظ من مقتضيات ذواتها، وبهذا يندفع ما قاله الفاضل المحشي: يشكل الفرق حينئذٍ بين قيام «لمع» و«ملع» ونظائرهما؛ إذ لا فرق بينهما إلا بترتب الأجزاء. تم كلامه.

وفيه أن القول بالترتب الوضعي بين الأجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول[1]، وقد يقال: إن انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم

---

(١) لأنه إنما يتصور في الجسمانيات دون المجردات وإلا لزم انقسامها، ألا ترى أن الصورة القائمة بالنفس ليس فيها ترتب.

انتفاء الترتب مطلقًا حتى يلزم عدم الفرق؛ لجواز أن يكون هناك ترتب وتأليف يتحقق به الفرق، وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الأمر، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: وذهب بعض المحققين... إلخ)** في «شرح المواقف»: اعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في الخطبة، ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لما قال: «الكلام هو المعنى النفسي» فهم الأصحاب أن المراد منه مدلول اللفظ وحده، وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلامًا مجازًا؛ لدلالتها على ما هو كلام حقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضًا، لكنها ليست كلامه حقيقة.

وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقروء، والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، فيكون الكلام النفسي عنده أمرًا شاملاً للفظ والمعنى جميعًا، قائمًا بذات الله تعالى، وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

وما يقال: إن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه: إن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعًا بين الأدلة، وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفًا لما عليه متأخرو أصحابنا، إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيته. تمَّ كلامه.

وهذا المجمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بـ«نهاية الأقدام» ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة، هذا وفيه أبحاث:

منها: ما قيل: إن كلام الله تعالى إن كان اسمًا لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضًا ألا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى، بل مثله وإن كان اسمًا للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازًا، ويصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر الأفراد، وأنه إذا لم يكن اللفظ مترتب الأجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح في نفسه.

ومنها: ما يمكن أن يقال: إنه على هذا التحقيق أيضًا يلزم ألا يكون التحدي مع كلام الله تعالى؛ لأن مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الأجزاء من التقديم والتأخير، ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق؛ لأنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية، لا أنه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه أقرب مع هذه الأمور المتوجهة، ولا يخفى أنه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة وإخراج قولهم عن حضيض الوهن إلى ذروة المتانة.

* قال الكفوي: **(قوله: بأن اختيار هذا التحقيق... إلخ)** لا يخفى أن هذا اعتراف بالفساد وبالعجز عن التخلص، فتدبر.

* قال ولي الدين: **(قوله: منها ما قيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي، وهذان بحثان:

أحدهما: من قوله: «إن كلام الله... إلخ».

وثانيهما: من قوله: «وإنه إذا لم يكن... إلخ» وهو عطف على قوله: «إن كلام الله».

واعلم أن المحشي عصام الدين جمع بحثي الخيالي من موضعين وجعلهما في موضع واحد، ونقل معنى كلامه لا عبارته.

* قال الخيالي: **(قوله: اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم)** ويرد عليه أن كلام الله إن كان اسمًا لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ألا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله، وفيه نظر للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي ﷺ بلسان جبريل، وإن كان اسمًا لنوع القائم به يلزم أن يكون إطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازًا، فيصح نفيه عنه

حقيقة، وإن جعل من قبيل كون الموضوع له خاصًا والوضع عامًا يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضًا حقيقة، ولا مخلص إلا بأن يجعل مشتركًا بين النوع وذلك الفرد الخاص.

(قوله: ليس مرتب الأجزاء في نفسه) يشكل الفرق حينئذٍ بين قيام «لمع وعلم» ونظائرهما؛ إذ لا فرق إلا بترتب الأجزاء.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أن كلام... إلخ)** يعني: إن أراد بقوله: «اسم اللفظ والمعنى» أنه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ألا يكون ما قرأناه، بل ما أنزل على النبي ﷺ كلامًا ضرورة أنه ليس ذلك الشخص، فإن الأعراض تتشخص بتشخص المحل، وأنه باطل للقطع بأن ما نقرؤه هو القرآن المنزل على النبي ﷺ، المتحدي به بأقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى.

وإن أراد به أنه اسم للنوع القائم بذاته؛ أعني: الألفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل، يلزم أن يكون إطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازًا؛ لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، إذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه، فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة، كما يصح أن يقال: «زيد ليس بأسد» وهو ظاهر البطلان، وإنما قيد بخصوصه؛ لأن إطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه.

وكونه فردًا من أفراده حقيقة؛ لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في «شرح التلخيص» وفيه بحث؛ لأنه إن أراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع؛ إذ لا يصح سلب النوع عن فرده، وإن أراد أنه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعًا بإزائه بخصوصه، فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع، وإن أراد أنه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى.

وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن، وحدوث

محالها أيضًا مع أنه لا يقول بحدوثه أصلاً، بل يقول أن كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم، حيث قال: القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم، إنما الحدوث للقراءة العارضة له، ولا شك أنه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثًا، ضرورة أن الألفاظ القائمة بأذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونه، نعم إنها مماثلة للألفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى.

وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي من أنه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث، فإن له أفرادًا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى، وبعضها حادث وهو الأشخاص القائمة بذوات المخلوقات، فلا إشكال أصلاً على أن هذه الأشخاص على هذا التقدير ليست أفرادًا له، بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام.

(قوله: ولا مخلص إلا بأن يجعل... إلخ) أي: لا مخلص عن هذا الاعتراض إلا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركًا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع، فحينئذٍ لا يكون إطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازًا، ولا يكون كلامه تعالى متصفًا بالحدوث لعدم حدوث النوع، ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلاً وأبدًا، وإنما الحادث الجزئيات المشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه إلا بأن يجعل مشتركًا بين ذلك النوع والفردين الخاصين، وإلا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي ﷺ كلام الله تعالى مجازًا، وليس كذلك كما عرفت.

وفيه: إنه بقي لزوم أن يكون إطلاق الكلام على ما يقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازًا، فيصح نفيه عنه، وذلك باطل بالإجماع، وأيضًا يلزم أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي ﷺ.

قال بعض الفضلاء: فالمخلص اختيار الشق الأول، وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى، وإن كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا به، وفيه تأمل.

(قوله: يشكل الفرق بقيام...إلخ) وكذلك يلزم ألا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة أن مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الأجزاء من التقديم والتأخير.

وأجيب بأن غرضه ليس نفي الترتب مطلقًا، بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف، وأن الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلامًا، ووجود الألفاظ المرتبة وضعًا وإن كان مستحيلاً في حقنا بطرق جري العادة لعدم مساعدة الآلات، لكنه ليس كذلك في حقه تعالى، بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى، وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها، وفيه بحث؛ إذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول؛ لأنه إنما يتصور في الجسمانيات دون المجردات وإلا لزم انقسامها. ألا يرى أن الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي.

وقد يقال في الجواب: إن انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقًا حتى يلزم عدم الفرق؛ لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق، وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الأمر.

أقول: يرد على الجوابين أنه يلزم ألا يكون الكلام المنزل على النبي ﷺ، وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى؛ لأن الكلام على هذا هو الألفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي، أو الترتب الذي لا شعور به، وهو غير متحقق فينا؛إذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزماني.

وقيل في الجواب: إن ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقًا، فإن حاصل تحقيقه: إن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية، وإنما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات، فلا يرد عليه ما ذكر.

أقول: فيه بحث؛ إذ لا إشعار في عبارته بأن كلامه صفة حقيقية بسيطة، كيف وكون الألفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة إلى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل، ولا يتصور صحته.

* قال بعض المحققين: **(قوله: اسم للفظ والمعنى... إلخ)** يفهم من «شرح المواقف» أن مراد ذلك المحقق من المعنى ها هنا ما فهمه الأصحاب من المعنى القديم المدلول عليه بالنظم المؤلف عقلاً، بأن يوضع لفظ القرآن للقدر المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القائمين بذاته تعالى، أو لكل منهما.

وفيه: إنه بعدما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى، لا حاجة إلى كون المعنى المذكور صفة قديمة له تعالى، ولا إلى الاستشهاد لكلام الأخطل، ولا يمكن حمل المعنى على معاني القرآن ومدلولاته الوضعية؛ لأن تلك المعاني إن كانت معاني باعتبار وجودها الخارجي، فأكثرها جواهر مثل السماء والأرض، وإن كانت معاني باعتبار وجودها العلمي، فهي صور علمية، وعلى التقديرين فلا تكون صفة حقيقية قائمة بذاته، ويفهم من كلام المحشي فيما بعد أن مراده معنى لفظ القرآن، فيكون من عطف التفسير، فتأمل. أفاده الكلنبوي.

(قوله: وإن أراد به أنه اسم للنوع... إلخ) لعله أراد النوع الاعتباري بأن يوضع لفظ القرآن بإزاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى، أو بذات الخلق مشابهًا له لا النوع الحقيقي المنطقي، وإلا فيلزم المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق، ولا تصح المجانسة فضلاً عن المماثلة كما لا يخفى لكن إذا انتفت المماثلة الحقيقية؛ أعني: الاتحاد في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب عنه من لزوم عدم كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة، وإن ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للعدول عنه، فتأمل.

(قوله: لعدم حدوث النوع... إلخ) قال المحقق عبد الرسول: لا يخفى أن النوع لعدم وجوده إلا في ضمن أفراده لا يتصف من حيث ذاته لا بالحدوث، ولا بالقدم؛ لأنهما من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموصوف، ولكن لا وجه لاختصاص ذلك النوع بأحد الوصفين الناشئين كل منهما من الأفراد، فيجب أن يوصف باعتبار الأفراد المتصفة بهما بالذات أيضًا بهما بالعرض، ولكن الحق أن النوع لكونه عبارة عما يشمل جميع الأفراد،

والجميع من حيث هو ليس متصفًا بشيء من الحدوث والقدم؛ لتركبه من الأفراد المتصفة بكليهما عديم الاتصاف أيضًا بشيء منهما. انتهى.

(قوله: والفردين الخاصين) أحدهما: القائم بذاته تعالى، والثاني: المنزل على النبي ﷺ.

(قوله: وفيه) أي: في المخلص المذكور سواء جعل الكلام مشتركًا بين الشخص القائم بذاته والنوع، أو زيد عليه اشتراكه بين الفرد الآخر أيضًا؛ أعني: المنزل عليه ﷺ.

(قوله: ألا يرى أن الصورة... إلخ) فيه بحث؛ لأن المحققين ذهبوا إلى أن أجزاء الماهية كالجسم والحيوان والناطق للإنسان مع كونها مختلفة الحقائق هي موجودة في الخارج بوجود واحد هو وجود الكل؛ أعني: الإنسان، وإذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على الفصل، ولو لم يكن لها ترتب وضعي في ذلك الإنسان الموجب ذلك التقديم عند قصد التحديد، تأمل.

(قوله: إذ لا ترتب ها هنا سوى الترتب الزماني) هذا ظاهر الفساد بل ها هنا ترتب وضعي وزماني؛ إذ لو كفى مجرد الترتيب الزماني لكان ملع قرآنًا كلمع كما لا يخفى هذا.

والحق ها هنا مع المحقق الدواني من أن كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ المتكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا، وبين أثره الذي هو الألفاظ المترتبة الدالة على المعاني المترتبة، وتلك الألفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى، وحيث كانت مترتبة لا بمدخلية أحد من المخلوقات، بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن عن ديوان الحافظ المرتب الأجزاء في علم الله تعالى أيضًا؛ لأن ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ، وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآنًا.

ومعنى كونه تعالى متكلمًا أنه متصف بكل من الكلامين، ولا يتوجه شيء سوى أن تلك الألفاظ موجودات علمية لا خارجية، فلا يوصف القرآن بأنه قديم؛ لأن القديم قسم الموجود الخارجي، وإن وصفت بأنها أزلية، ويمكن

دفعه بأن توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وأنه في نفسه أزلي، وبأن القديم بمعنى الأزلي، ويؤيده ما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه تعالى متكلم بكلام أزلي، فتدبر.

(قوله: كيف وكون الألفاظ... إلخ) إنما لا يتصور صحته لو كانت تلك الألفاظ متباينة متغايرة بالذات، وأما إذا كانت متغايرة بالاعتبار، كما قال هذا المجيب فلا بل الحق أنه أقرب مما ذكره جمهور الأشاعرة من رجوع معاني القرآن إلى صفة شخصية قديمة، فإن تلك المعاني إن كانت راجعة إليها باعتبار وجودها الخارجي، ومن جملتها مقولات الجواهر والأعراض القائمة بالممكنات، فلا معنى لرجوع شيء منها إلى الصفة القديمة، وإن كانت راجعة إليها باعتبار وجودها العلمي الأزلي، فهي بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية، فكيف تكون راجعة إليها متحدة معها بالذات، بخلاف رجوع الألفاظ إلى اللفظ الواحد كما لا يخفى. أفاده الكلنبوي.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بل مثله)** تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث.

(قوله: فيصح نفيه عنه) فيه أنه إذا كان النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة، غايته: أن يكون إطلاق لفظ كلام الله على الفرد بخصوصه مجازًا، فاللازم أن يصح أن يقال: ليس كلام الله تعالى موضوعًا لهذا الفرد بخصوصه، وفساده غير واضح.

(قوله: يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضًا) لأن ما قرأناه كلام الله تعالى أيضًا على هذا التقدير، وهو حادث حقيقة.

(قوله: ولا مخلص... إلخ) نقل عنه: بل لا مخلص عنه إلا بأن يجعل مشتركًا بين ذلك النوع والفردين الخاصين، وإلا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي ﷺ كلام الله تعالى مجازًا، وليس كذلك كما عرفت. انتهى.

قيل: وفيه بحث؛ إذ على ما ذكره أيضًا يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة، فالمخلص اختيار الشق الأول، وما نقرؤه كان بالذات

ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وإن كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا به.

(قوله: إذ لا فرق... إلخ) قيل: فيه أن ذلك الذاهب معترف بعدم الفرق مطلقًا، فإن حاصل تحقيقه: إن كلام الله تعالى صفه حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية، وإنما التعدد والتمايز بحسب التعليقات والاعتبارات، فلا يرد عليه سوى ما أورده، رحمه الله.

* قال المرعشي: **(قوله: فاللازم أن يصح... إلخ)** بل اللازم على هذا التحقيق اتصاف كلامه بالحدوث حقيقة كما يفهم، مما سيذكره اعتراضًا على ما اختاره الخيالي، نقلاً عن الغير.

(قوله: قيل: وفيه بحث؛ إذ على ما ذكره أيضًا يلزم أن يوصف كلامه بالحدوث حقيقة... إلخ) هذا مبني على التحقيق، وهو أن النوع إذا كان كلامًا حقيقة يكون كل فرد كلامًا حقيقة كما سبق من المحشي.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لنوع القائم به)** أي: الماهية الكلية لا لأشخاص الكلام.

(قوله: فيصح نفيه عنه... إلخ) بأن يقال: ليس ذلك الشخص بخصوصه كلام الله حقيقة، واللازم باطل فالملزوم مثله، فينتج أن كلام الله ليس اسمًا لنوع القائم بذاته تعالى، وفيه أنه إن أريد بصحة نفيه عنه صحة أن يقال: لا يصدق معنى كلام الله، وهو النوع على ذلك الشخص فالملازمة ممنوعة؛ إذ لا يصح سلب النوع عن فرده، وإن أريد به صحة أن يقال: إن ذلك الشخص ليس معنى موضوعًا للفظ كلام الله فالملازمة مسلمة، وبطلان اللازم ممنوع، ألا يرى أن لفظة الإنسان غير موضوع لزيد ويصدق معناه الموضوع له عليه، فيجوز أن يكون المعنى الموضوع له للفظ كلام الله النوع على كل فرد بلا لزوم محذور.

(قوله: يلزم أن يوصف كلامه... إلخ) فيه منع لا يخفى.

(قوله: يشكل الفرق... إلخ) فيه أنه ليس معنى قول بعض المحققين: «إن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء» ترتبًا وضعيًا وهيئة تأليفية كما فهم

الشارح حتى يلزم عدم الفرق بين قيام «ملع ولمع»، بل معناه: إنه ليس وجود الأجزاء هناك على سبيل التعاقب بأن يكون وجود بعضها مشروطًا بانقضاء البعض، بل جميع الأجزاء معًا مع الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية موجودة هناك من غير أن يكون فيه تعاقب في الوجود، فلا يلزم حينئذٍ عدم الفرق بين قيام «ملع ولمع».

[التكوين صفة الله تعالى أزلية]

* **قال الشارح**: **[وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائمًا بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة، المشروطة وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة ومرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلامًا مؤلفًا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة، وإذا تلفظ كان كلامًا مسموعًا]**.

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ونحن لا نتعقل... إلخ)** أنت خبير بأن قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف مجتمعة من غير أن يكون وجود بعضها مشروطًا بعدم البعض متصور على ما هو أصل الشيخ الأشعري؛ لأن قدرة الحق عامة، ولا علاقة بين الأشياء حقيقة عنده حتى يقدر على إيجاد الكل بدون الجزء، والملزوم بدون اللازم، وإيجاد اللفظ في الجوامد، فكيف في النفس؟

لكن القرآن إن كان علمًا لخصوص الألفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى لزم ألا يكون ما قام بلسان جبرائيل والمنزل على النبي ﷺ قرآنًا، ولا ما قرأناه كلام الله، وذلك باطل، وإن كان اسمًا للنوع لزم أن يكون إطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازًا، فيصح نفيه عنه حقيقة[1]، وإن جعل اسمًا لكل شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم أن يكون كلام الله تعالى حادثًا حقيقة، وأيضًا إن الوضع العام مخصوص بمواضع وليس ما نحن فيه منه.

---

(١) قيل: إن أريد نفي صدق النوع فالملازمة في حيز المنع؛ إذ لا يصح سلب النوع عن فرده، وإن أريد نفي كون القرآن موضوعًا بإزائه بخصوصه، فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع.

قال الفاضل المحشي: ولا مخلص إلا بأن يجعل مشتركًا بين ذلك النوع وذلك الفرد الخاص. تم كلامه.

ولا خفاء في أنه لا مخلص بذلك الجعل؛ إذ يلزم ما لزم على الشق الأول، بل لا مخلص إلا بأن يجعل عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المحال، وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر نسب إلى شخص، أو يجعل عبارة عن الشخص الواحد العرفي بأن يبني الكلام على متفاهم العرف من عدم الفرق بين المتماثلات دون على تدقيقات الفلسفة، وفيه تأمل.

* قال العصام: **(قوله: ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه)** لا محصل بتركيب اللفظ من الأشكال، بل المركب من الأشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ؛ بحيث إذا التفت إليها كان كلامًا مؤلفًا من نقوش مترتبة قيامًا للكلام بنفس الحافظ.

* **قال الشارح: [(والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود (صفة لله تعالى) لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكون له، وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفًا له، قائمًا به].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: يعبر عنه بالفعل)** تعبيرًا عن المبدأ بالأثر وما يترتب عليه.

(قوله: ويفسر بإخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الإضافي[1] بل الصفة التي هي مبدأ الإضافة كما في سائر العبارات، فإنها دالة على الإضافة، والمراد مبدؤها، لكن يرد أن التفسير مشروط بصحة الحمل، ولا حمل ها هنا إلا أن يحمل على التسامح أو يجعل النزاع لفظيًا.

---

(١) إذ النزاع في أنه هل مبدأ الإضافات مبدأ موجود غير القدرة والإرادة، وهو المسمى بالتكوين أم لا.

* قال العصام: **(قوله: والاختراع ونحو ذلك)** من الإبداع والصنع، بل الترزيق والتصوير والإحياء، فإن جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص، والاختراع والإبداع غير الإحداث عند الحكيم، فإنهما بلا مدة، فهما غير مسبوقين بالعدم، وللإبداع مزيد خصوص، فإنه يشترط فيه انتفاء المادة أيضًا، فهو يخص المجردات، ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صارا عنده مساويين للإحداث، والتفسير بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود مبني على إرادة مبدأ الإخراج لا المفهوم الإضافي الاعتباري.

(قوله: لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكون له) ليس قوله: «مكون له» خبرًا بعد خبر؛ لعدم الفائدة، فهو تأكيد باللفظ المرادف، لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر.

وفي بعض النسخ: «فمكون» فهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر، وفساده غير خفي على ذكي، واتفاق العقل والنقل على أنه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل إليه بلا واسطة، وورود خالق كل شيء، وأما أنه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل، بل العقل فيه متفرد، فلا وثوق عليه، بل ليس فيه العقل، بل الوهم البارز في معرض العقل.

وعليك بالفرق بين إطباق العقلاء والنقل وبين إطباق العقل والنقل، فلا يوقعك الإلباس في مضيق التردد في إطباق العقل والنقل لمظنة أن الاختلاف في أنه خالق جميع العالم ينافي ذلك الإطباق.

وقوله: «لإطباق العقل والنقل» على أنه خالق للعالم ظاهر في الإطباق على صحة هذه الدعوى، والدعوى أنه من قام به الخلق لا أنه يطلق عليه خالق العالم، فلا وجه لقوله: «وامتناع... إلخ» على أنه لا معنى لشهادة العقل على صحة الإطلاق، بل هو أمر منقول من اللغة.

* قال الكفوي: **(قوله: والتفسير بإخراج المعدوم... إلخ)** يريد: الرد على صلاح الدين حيث قال: في قول الشارح: «ويفسر بإخراج... إلخ» بحث؛ لأن المفسر به ليس صفة أزلية كما سيحققه، فلا معنى لإيراده ها هنا، اللهم إلا أن يحمل على تفسير الصفة بأثرها الحادث كما فسرها المصنف به،

فقال: «وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه» ووجه الرد ظاهر.

(قوله: على صحة هذه الدعوى) أي: دعوى أنه خالق للعالم.

(قوله: والدعوى) أي: الدعوى في هذا المقام التي أقيم عليها الدليل.

* قال ولي الدين: **(قوله: وأما أنه... إلخ)** الأول إشارة إلى رد قول الحكماء: إنه ما صدر من الله تعالى إلا الواحد؛ أعني: العقل الأول بناء على أنه لا يصدر من الواحد إلا الواحد، والثاني إشارة إلى رد قول المعتزلة حيث قالوا: إنا خالقون لأفعالنا كما تقرر في محله.

* قال الخيالي: **(قوله: ويفسر بإخراج المعدوم)** لم يرد به المعنى الإضافي، بل الصفة التي هي مبدأ الإضافة كما في سائر العبارات، فإنها دالة على الإضافة والمراد مبدؤها.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لم يرد به... إلخ)** أي: لم يرد بإخراج المعنى الإضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج؛ إذ لا معنى لكونه صفة أزلية؛ إذ هو نسبة بينهما لا يتحقق إلا بتحققهما، فيكون حادثًا ألبتة لحدوث المخرج، بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الإضافة وعلة لها، وكذا في سائر العبارات من الإيجاد والإحداث، والإبداع والاختراع، والإحياء والإماتة، والخلق والتخليق والترزيق إلى غير ذلك في أنه ليس المراد معانيها التي هي الإضافات بل مبدؤها.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بل أراد الصفة الحقيقية... إلخ)** فإن ألفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الإضافي تطلق على مبدئه، كذا ذكره بعض الفضلاء، والظاهر من عبارة المحشي الخيالي أن تلك الإرادة بطريق المجاز.

(قوله: إلى غير ذلك) كالفعل مثلاً.

قال المحشي المدقق: وكالعلم والإرادة وغيرهما، ولم يلتفت إليه المولى المحشي؛ لأن الكلام في لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الأزلية التي هي مبدأ الإضافة، وكون العلم والإرادة ونحوهما كذلك محل، تأمل.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بل الصفة)** أي: الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى كما يشير إليه.

(قوله: كما في سائر العبارات) أي: من الفعل والخلق والإيجاد... إلخ، أو من العلم والإرادة وغيرهما.

وقيل: تفسير التكوين بإخراج المعدوم... إلخ على تقدير حذف المضاف؛ أي: هو مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وحينئذٍ فلا تكلف في الإرادة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: كما في سائر العبارات)** مثل الخلق والتخليق والإيجاد، وغيرها.

* **قال الشارح: [(أزلية) لوجوه: الأول: إنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مرَّ .الثاني: إنه وصف ذاته تعالى في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقًا لزم الكذب، أو العدول إلى المجاز، أي: الخالق فيما يستقبل، أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: يمتنع قيام الحوادث)** مبناه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره، بخلاف الوجه الرابع.

(قوله: لزم الكذب) فيه: إن الإخبار عن الشيء أو به في الأزل أو في زمان معين لا يقتضي ثبوته فيه، بل الثبوت في الجملة ولو فيما لا يزال، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: الأول: إنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مرَّ)** من أنه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم، ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى، فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع إلا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل، وهنا بالبديهة.

(قوله: فلو لم يكن في الأزل خالقًا لزم الكذب أو العدول... إلخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق أن الإخبار في الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة إليه تعالى، وإرادة الخالق فيما يستقبل إنما تكون مجازًا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازًا في المستقبل، لكنه مرجوح كما يعلم في محله.

نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه خالق اسم بلا خلاف، ويتجه على قوله: «من غير تعذر الحقيقة» أن المجاز لا يتوقف على تعذرها، بل يكفي رجحانه؛ إذ من القرائن كونه مقصودًا أظهر، وعدم تأدية المجاز إلى إثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية إليه؛ إذ الأصل وحدة القديم، فالعدول إلى التعدد بقدر الضرورة.

ومما يجب أن ينبه عليه: أن أزلية الخلق إنما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة، ويكون تعلقها حادثًا، فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الأزل؛ لأنه فرع التعلق، فلا يلزم الكذب الوصف بناء على عدم المخلوق؛ لأن صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما إذا كان الخلق مفهومًا إضافيًا، فإنه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق، فيظهر لك أن بناء هذا الدليل أيضًا على كون التكوين صفة موجودة؛ إذ لا تمكن الحقيقة باعتبار إضافة بين الخالق والمخلوق، وإنما تمكن بالنظر إلى الصفة الموجودة القديمة؛ لأنها التي تتحقق بدون المخلوق دون الإضافة، فإنها لا تتصور بدونه.

فمن قال: الحكم بناء الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية لا إضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم، وفي استلزام جواز إطلاق الخالق بمعنى: القادر على الخلق جواز إطلاق الأسود بمعنى: القادر على السواد بحث؛ لأن من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة، فيقال لماء العنب: المسكر؛ للإسكار بالقوة، فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد، على أنه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه، فهو يستحق بهذا اسمًا من خلق السواد لا من السواد.

وأما ما أورد عليه من أن لزوم الجواز الشرعي ممتنوع؛ لتوقفه على عدم الإيهام والإذن وعدم الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بأنه أريد: إنه يلزم جواز إطلاق الأعراض في الجملة؛ أعني: على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع أن الإطلاق باطل عند الكل.

* قال الكفوي: **(قوله: نعم لو تمسك.... إلى آخره)** هذا يشعر بأن ما ذكره الشارح ليس بتام، وأنت خبير بأن تقدير كلام الشارح هكذا وصف ذاته

في كلامه الأزلي بأنه الخالق، وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق في الأزل وإلا لزم في وصفه هذا إما الكذب وإما العدول إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة، وكلاهما باطل، فما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيادة الإشارة إلى الاستدلال على بعض المقدمات، فكيف يصح الحكم بأن أحدهما تام والآخر غير تام؟.

(قوله: إن المجاز لا يتوقف على تعذرها) فيه أن الاستدلال لا يتوقف على توقف المجاز على تعذر الحقيقة، بل يكفي فيه أن الحقيقة أصل كما هو الشائع المستقر بين أرباب الاستدلال، على أن تعذر الحقيقة من دواخل حقيقة المجاز؛ فإنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بقرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فكيف لا يتوقف عليه المجاز؟.

(قوله: بل يكفي رجحانه) أي: رجحان المجاز فيه أنه سيجيء في آخر الكتاب أن النصوص تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك، وذلك يقتضي أن مجرد الرجحان لا يكفي في العدول إلى المجاز، بل لا بد من تعذر الحقيقة بدليل قطعي.

(قوله: يرجحه على الحقيقة... إلى آخره) قد عرفت أن مجرد الرجحان لا يكفي في العدول إلى المجاز، كيف ولو كفى عدم تأدية المجاز إلى إثبات قديم في العدول إلى المجاز لكفى في صفة الكلام أيضًا فيقال: معنى كونه تعالى متكلمًا: كونه خالقا للأصوات والحروف في محالها كما قالت المعتزلة، فلم يثبت كون الكلام صفة حقيقية له تعالى.

(قوله: إذ لا تمكن الحقيقة باعتبار إضافة) فتتعذر الحقيقة؛ يعني: إنه لو لم يكن مبناه على أن يكون التكوين صفة موجودة لما تم؛ إذ لو لم يكن التكوين صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة في وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه خالق، فلا يصح القول بأنه يلزم العدول إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة؛ إذ لا يلزم ذلك على تقدير الإضافة.

(قوله: لأن نفي علاقات التجوز... إلى آخره) يعني: إن جواز إطلاق الخالق؛ بمعنى: القادر على الخلق إنما هو بطريق التجوز بعلاقة كون الشيء

بالقوة، وتلك العلاقة مفقودة في سائر المقدورات، فلا يلزم من جواز الإطلاق جواز الإطلاق.

(قوله: يمكن دفعه بأنه... إلخ) حاصله: اختيار الشق الأول، والجواب عن المنع بإثبات الممنوع بالتحرير.

* قال ولي الدين: **(قوله: فمن قال... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وأما ما أورد عليه... إلخ) المورد المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى)** يرد عليه أنه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب إليه أبو الهذيل، فإن رد بما سيجيء اتحد الدليلان.

وجوابه: إنه مردود بأن صفة الشيء لا تقوم بغيره، ولظهور بطلانه لم يتعرض له.

(قوله: لجاز الإطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه أن لزوم الجواز الشرعي ممتنع؛ لتوقفه على عدم الإيهام والإذن، ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أنه يجوز... إلخ)** يعني: لا نسلم أنه لو كان التكوين حادثًا يلزم أن يكون الصانع محلاً للحوادث، إنما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى، لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به، فإن رد هذا المنع، ودفعه بما سيجيء في الوجه الرابع من أنه يلزم أن يكون كل جسم مكونًا لنفسه؛ إذ لا معنى للكون إلا من قام به التكوين اتحد الدليلان؛ أعني: الأول والرابع، وهو ظاهر البطلان.

(قوله: وجوابه... إلخ) حاصله: إن إتمام هذا الدليل، واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع، فإنه لم يلتفت فيه إلى هذه المقدمة فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان.

(قوله: يرد عليه... إلخ) حاصله: إن أراد بالجواز الجواز الشرعي، فالملازمة ممنوعة؛ لأن الجواز الشرعي موقوف على عدم إيهام ما لا يليق

بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي، وعلى إذن الشارع كما هو رأي الأصحاب، وكلاهما مفقودان في مشتقات الأعراض المقدورة له تعالى، وإن أراد الجواز العقلي، فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لإثباته من دليل.

ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق، ولا شك أنه لا يصح إطلاق الأسود لغة على القادر على السواد، فإنه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة: إنه أسود وأحمر مع أنه يصدق عليه أنه قادر عليهما.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فإنه لم يلتفت فيه إلى هذه المقدمة)** بل مبناه على لزوم كون الشيء مكونًا لنفسه، والحاصل: إنه لو كان تكوين الله تعالى، قائمًا بالمكون ـ اسم مفعول ـ يلزم محذور أن أحدهما كون صفة الشيء قائمة بغيره، وهذا مبنى الدليل الأول والثاني، كون الشيء مكونًا لنفسه؛ إذ لا معنى للمكون ـ اسم فاعل ـ إلا ما يقوم به التكوين، وهذا مبنى الدليل الرابع، فمن أين الاتحاد.! أفاده الفاضل عبد الرسول.

(قوله: وكلاهما مفقودان... إلخ) أما فقدان الإذن الشرعي فظاهر، وأما فقدان عدم إيهام ما لا يليق فلأنه وإن كان المراد من كون البارئ تعالى شأنه أسود مثلاً أنه قادر على خلق السواد، لكن ذلك الإطلاق يوهم أنه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

(قوله: فيما سبق) أي: في مبحث الكلام قبيل قول المصنف، وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية المعلقة بقول الشارح: وإلا لصحَّ اتصاف البارئ تعالى بالأعراض المخلوقة له تعالى.

(قوله: قادر عليهما) أي: على كسبهما كما هو مذهب الأصحاب.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فإن رد بما سيجيء)** وهو ما ذكره في الوجه الرابع.

(قوله: يرد عليه أن لزوم الجواز الشرعي ممتنع) الأولى أن يقرر الإيراد، هكذا لا نسلم أن جواز إطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق

يستلزم جواز إطلاق ما يقدر هو عليه من الأعراض كالسواد والبياض مثلاً عليه، بل لو استلزم إنما يستلزم جواز إطلاق الاسم المشتق مما يقدر هو عليه كالأسود والأبيض، وحينئذٍ نقول: إن أريد لزوم الجواز الشرعي فممنوع؛ لتوقفه على عدم الإيهام بما لا يليق بكبريائه تعالى والإذن من الشارع، وإن أريد لزوم الجواز العقلي فمسلم، ولا مانع منه، بل نقول: ما يقدر هو عليه ليس السواد والبياض، بل إيجادهما وخلقهما، فحينئذٍ اللازم إطلاق الخالق والموجد بمعنى القادر عليه، ولا شبهة في صحته شرعًا وعقلاً.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بما سيجيء)** من عدم خفاء استحالته.

(قوله: وجوابه أنه) أي: قيام التكوين بغيره.

(قوله: ولظهور بطلانه) أي: بطلان قيام صفة الشيء بغيره.

(قوله: أي: على عدم الإيهام) أي: إيهام الجسمية والحدوث.

(قوله: والإذن) أي: على الإذن من الشرع.

* **قال الشارح**: [الثالث: إنه لو كان حادثًا فإما بتكوين آخر، فيلزم التسلسل، وهو محال، ويلزم منه استحالة تكون العام مع أنه مشاهد، وأما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والأحداث، وفيه تعطيل الصانع. والرابع: إنه لو حدث لحدث إما في ذاته فيصير محلاً للحوادث، أو في غيره، كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالقًا، أو مكونًا لنفسه، ولا خفاء في استحالته، ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل: كون الصانع ـ تعالى وتقدس ـ قبل كل شيء ومعه وبعده، ومذكورًا بألسنتنا، ومعبودًا لنا، ويميتنا ويحيينا، ونحو ذلك].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فيلزم التسلسل)** فيه أنه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين، ورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل، ورد الرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين أن يكون التكوين أمرًا اعتباريًا لا يمتاز بحسب الهوية، فلا يحتاج إلى تكوين آخر لا بمعنى أنه نفسه بحسب المفهوم حتى يلزم كون التأثير عين الأثر.

قال الفاضل المحشي: ويمكن أن يقال: نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلاً تعلق بوجود نفسه، ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده[١]. تم كلامه.

وأنت خبير بأن مبناه على جواز[٢] تقدم الوجود الرابطي على الوجود المحمولي، وذلك باطل؛ إذ الوجود الرابطي في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولي، تأمل.

(قوله: فيستغنى الحادث عن المحدث) فيه أن اللازم منه كون التكوين مكونًا بدون تعلق تكوين آخر، فلا يلزم منه الاستغناء عن المؤثر الموجد، ولا تعطيل الصانع، وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث جارٍ على تقدير القدم[٣] أيضًا؛ بأن يقال: لو كان موجودًا قديمًا فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل أو بدونه فيستغنى عن المؤثر الموجد، وفيه تأمل.

(قوله: إما في ذاته) أو في نفسه، فيلزم استغناء الصفة عن الموصوف.

(قوله: فيكون كل جسم... إلخ) فيه أن مجرد القيام لا يستلزم الخالقية بمعنى: الصادر عنه الخلق، والمحال ليس إلا هذا، إلا أن يكتفي فيه بلزوم خلاف ما ورد عليه اللغة والشرع، وإنما لم يلتفت ها هنا إلى المقدمة التي هي مبنى الدليل الأول من امتناع قيام صفة الشيء بغيره تكثيرًا للأدلة، وإشعارًا بأنه يمكن إتمام الدليل بدونها مع أنه مجوز عند البعض، فلو أمكن إتمام الدليل بدونها فالأولى عدم الابتناء عليها.

(قوله: ومبنى هذه الأدلة) أي: المجموع دون كل واحد؛ إذ البناء ممنوع في الدليل الثاني؛ إذ حاصله لزوم الكذب في خبره تعالى، ولا اختصاص له

---

(١) كما صرح به ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف» في أول موقف الأعراض.

(٢) على تجويز اقتضاء الشيء وجوده في غير الواجب، وذلك يؤدي إلى انسداد باب إثبات الصانع، وفيه أن ذلك بمدخلية ذات الواجب لا على سبيل الاستقلال، فلا يلزم الانسداد.

(٣) ما قيل: إن التكوين لا يتعلق بالقديم؛ إذ التعلق فرع الاحتياج المتفرع على الحدوث ليس على ما ينبغي.

بالحادث، بل يعم الحادث والمتجدد، أما بناء الأول: فلأنه لا يمتنع قيام الأمر الإضافي المتجدد بذاته تعالى، وأما الثالث: فلأن الإضافات لما لم تكن موجودة لم تحتج في تجددها إلى التكوين، وأما الرابع: فلما مرَّ في الأول.

(قوله: ومذكورًا) فيه أن المذكور في الحقيقة ليس إلا اللفظ دون الذات.

* قال العصام: **(قوله: من أن تكوين كل جسم قائم به)** دون تكوين العرض، فإنه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض، بل تكوين العرض أيضًا قائم بالجسم، فالواضح أن يقال: تكوين كل جسم وأعراضه قائم به، ولا يخفى أنه على هذا أيضًا لا يكون من صفاته تعالى تكوين، ولا تزيد الصفات على السبعة، وكما يلزم كون كل جسم خالقًا ومكونًا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين؛ إذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم، فلا يحتاج الحادث في وجوده إلى التكوين.

* قال الكفوي: **(قوله: على هذا أيضًا لا يكون... إلى آخره)** هكذا في النسخة التي رأيناها، فالمعنى: إنه على تقدير أن تكوين كل جسم وأعراضه قائم بالجسم، كما يلزم أن يكون كل جسم خالقًا ومكونًا لنفسه يلزم ألا يكون التكوين من صفاته تعالى.

* قال الخيالي: **(قوله: فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل)** يرد عليه منع مشهور؛ لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين، وقد أشرنا إلى ما له وعليه، ويمكن أن يقال: نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلاً تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده، فاحفظه فإنه ينفعك في مواضع شتى.

(قوله: ومبنى هذه الأدلة) كأنه أراد ما عدا الدليل الثاني، أو بنى الأمر على التغليب.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه منع مشهور... إلخ)** يعني: أنا لا نسلم أنه لو كان التكوين حادثًا لكان إما مكونًا بتكوين آخر أو بدون التكوين، لم لا يجوز أن يكون مكونًا بالتكوين الذي هو نفس ذلك

التكوين، فلا يلزم ولا وجود التكوين بلا تكوين، ويرد عليه أنه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه؛ إذ لا معنى لكون التأثر عين الأثر.

وأجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عينه أنه ليس في الخارج إلا المكون أو التكوين، وأما تكوينه فأمر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتاز عنه بحسب الوجود الخارجي، فلا يحتاج إلى تكوين آخر لا بمعنى أن تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم، حتى يرد كون التأثير عين الأثر وهذا هو المراد بقوله: وقد أشرنا إلى ما له وما عليه؛ أي: وقد أشرنا إلى ما ينفعه وما يضره.

(قوله: ويمكن أن يقال: نفس التكوين... إلخ) يعني: لا نسلم أنه لو كان التكوين حادثًا لاحتاج إلى تكوين آخر أو حدث بغير التكوين، لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارئ تعالى به، وقيامه به تعالى متعلقًا أولاً بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات، ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقًا ذاتيًا وإن كان مقارنًا له في الزمان، فإن وجود الصفات والأعراض إنما هو لقيامها بمحالها على ما قالوا من أن المحل مقوم لها، وأن وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع، ولهذا يمتنع الانتقال عنها، فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدمًا بالذات على وجودها، وإن كانت مقارنة له في الزمان، فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقًا بوجود نفسه مقدمًا عليه بالذات مقارنًا له بالزمان، ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى.

قال المحشي المدقق فيه: إنه إذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود، فإن كان الوجود مكونًا يكون الموجود هو نفس التكوين أيضًا مكونًا ومتعلقًا للتكوين، فالتكوين المتعلق بنفس التكوين إن كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال، وأيضًا لو كان وجود التكوين متعلقًا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبًا، وهو منافٍ لقيامه بذات البارئ تعالى. انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك أنه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم، فإن اللازم هو

أن يكون التكوين القائم بذات الباري تعالى بحسب الذات متقدمًا على وجوده تقدمًا ذاتيًا، وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه؛ لأن المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود، وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده، وهو لا يستلزم كونه واجبًا لذاته ولانسد باب إثبات الصانع، تأمل فإنه كلام لا شبهة فيه.

نعم، يرد عليه أنه إنما يتم لو تمَّ أن قيام الأعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له، لكن السيد السند ـ قُدس سره ـ رد عليه في «شرح المواقف» وقال: إنه ليس بشيء؛ إذ يصح أن يقال: وجد السواد في نفسه فقام بالجسم، وللفاضل المحشي بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثاني بأدنى تأمل، فلا نصرح به مخافة الإطناب.

فإن قيل: إذا كان التكوين قائمًا بذاته تعالى يكون قديمًا لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، فهذا المنع لا يضر شيئًا.

قلت: هذا رجوع إلى الدليل الأول، ولا شك في تماميته إنما الكلام في تمامية الدليل الثالث، هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام.

(قوله: فاحفظه، فإنه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي أورد في قدم الإرادة والقدرة بأنهما لو وجدنا فإما بإرادة وقدرة آخر، فيلزم التسلسل أو بدونهما فيلزم الإيجاب، ولا يخفى جريان المنع المذكور، تأمل.

(قوله: كأنه أراد ما عدا... إلخ) يعني: أراد بالأدلة الأدلة الثلاثة سوى الدليل الثاني، فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع، وبني الأمر على تغليب الأكثر على الأقل، فيكون الكلام على المجاز.

أما ابتناء ما سوى الثاني: فلأنه لو لم يكن صفة حقيقية بل أمرًا اعتباريًا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده، ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين؛ لأن اللزوم فرع كونه حادثًا وهو فرع كونه موجودًا.

وأما عدم ابتناء الدليل الثاني: فإن مبناه لزوم للكذب، أو المجاز في

خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثًا، بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى.

وقال بعض الأفاضل: الظاهر أن الدليل الثاني أيضًا مبني على كونه صفة حقيقية؛ إذ لو كان من الإضافات اتجه أن يقال: أنه يجب العدول إلى المجاز لتعذر الحقيقة؛ إذ لو حمل على الحقيقة لزم إما قدم المكونات أو تحقق الإضافة بدون أحد المتضايفين وكلا الأمرين محال.

* قال بعض المحققين: (قوله: وأما تكوينه) أي: تكوين التكوين.

(قوله: حتى يرد لزوم كون التأثير عين الأثر) لا يخفى أنه إذا اعترف بكون أحدهما تأثيرًا، والآخر أثرًا لا يكون التغاير بينهما بحسب المفهوم فقط، بل يكونان متغايرين بحسب نفس الأمر، كيف وسيصرح الشارح بضرورة تغاير الفعل والمفعول، نعم إن الفعل ليس ممتازًا عن المفعول بحسب الوجود الخارجي هذا، ثم الفرق بين تكوين المكون الذي هو زيد مثلاً وبين تكوين التكوين مشكل، فليتأمل.

(قوله: وقد أشرنا) أي: في بحث صفة البقاء.

(قوله: من حيث اتصاف البارئ تعالى به... إلخ) فيه: إنه لا دلالة في كلام المحشي على هذه الحيثية بل الظاهر من لفظ النفس تجرده عن كل شيء سوى ذات التكوين، وأنه غفل عن لفظ أزلاً في كلامه؛ إذ مع عدم الغفلة عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثًا، ولو أريد من حدوثه مجرد نشوءه من غيره الذي هو ذات التكوين لا مسبوقيته بالعدم، كان ذلك قولاً بالحدوث الذاتي الذي لا يذعن له المتكلمون، وأيضًا في اعتبار الحيثية المذكورة مخالفة لما ذهب إليه ـ قدس سره ـ من أن وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بالمحل كما سينقله.

فالصواب أن قوله: «ويمكن أن يقال... إلخ» دفع لاعتراض يرد على قوله: لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين غير ما أشار هو إليه، وذلك هو أن يقال: يلزم حينئذٍ تكوين الشيء لنفسه، وهو محال.

وخلاصة دفعه: إنه يمكن أن يقال: إن ذات التكوين ونفسه المتصف به

الباري تعالى أزلاً تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشيء على وجوده بالذات، فلا يلزم تكوين الشيء لنفسه بل اللازم تعلق الشيء بوجود نفسه، ولا استحالة فيه.

ثم في قوله: «أزلاً» دفع أيضًا لقول الخصم بحدوث التكوين؛ يعني: لا يتوهمن من دفع هذا الاعتراض على القول بأن تكوين التكوين عين التكوين أنه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده.

(قوله: فلا نصرح به مخافة الإطناب) قال: لا شك أن كل ممكن يتساوى طرفاه، والتكوين أيضًا ممكن في ذاته، فإن أراد أن سبق ذات الشيء على وجوده شرط قابليته لوجوده، فجميع الممكنات كذلك مع أن المفروض أن كلاً منها محتاج إلى تكوين، فإن كان حادثًا ينبغي أن يحتاج إلى تكوين آخر، وإن أراد أن ذاته مرجحة لوجوده، فهذا لا يصح في الممكنات، مع أن فيه سد باب إثبات الصانع، وإن أراد أن ذات الشيء سابق على وجوده سبقًا زمانيًا بأن يتصف الباريء بذات التكوين أزلاً حال كونه معدومًا، ثم يتصف به الباريء بعد الحدوث حال كونه موجودًا، فهذا غير معقول أيضًا. انتهى.

ودفعه باختيار الشق الثاني بما قرره هو أن يقال: إن المراد كون ذاته مرجحة لوجوده لكن لا مطلقًا بل بشرط قيامه بالواجب ومدخليته فيه.

(قوله: هذا غاية تنقيح الكلام) قال المحقق عبد الرسول: ما ذكره المحشي الخيالي وإن حرر بما ذكره المولى المحشي ليس بصحيح؛ لما اتفق عليه الفضلاء من أن العلة ما لم يجب وجودها لم يوجد المعلول، فلو كان نفس التكوين علة لوجوده لزم أن يكون موجودًا قبل وجوده، فيلزم سبق الوجود على نفسه وتوقف الشيء على نفسه، وكلاهما محالان.

(قوله: فيلزم الإيجاب) أي: كونه تعالى موجبًا لهما؛ أي: علة فيهما بلا توسط إرادة وقدرة، فإن هذا معنى الإيجاب.

وحاصل الاستدلال: إنه يلزم من الحدوث إما التسلسل أو التكوين المفروض، وفيه: أنه إنما يتم إذا لم يجز القول بكونه تعالى موجبًا في صفاته لكن في تحتم ذلك بحث، وإذا كان من الممكن القول بكونه تعالى موجبًا في

صفاته، كما ذهب إليه لفيف من أجلة العلماء، فلا يتم هذا الاستدلال.

(قوله: ولا يخفى جريان المنع المذكور) تقديره ما ذكره المولى المحشي: أن يقال لا نسلم أنهما لو حدثتا لاحتاجتا إلى إرادة وقدرة أخرى، أو يلزم الإيجاب لم لا يجوز أن يكون من حيث قيامهما بذات الواجب متعلقين بوجودهما أولاً، ثم بوجود سائر المحدثات، ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن دليل على وجوده سبقًا ذاتيًا، وإن كان مقارنًا له في الزمان.

(قوله: تأمل) لعل وجه الأمر بالتأمل ما ذكرناه سابقًا من الأبحاث على قوله: «من حيث اتصاف الباريء... إلخ».

(قوله: وقال بعض الأفاضل... إلخ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى، حتى يقال بجريانهما في الإضافات بل عدم تعذر الحقيقة جزء من مبناه، وهو غير جارٍ على تقدير كونه من الإضافات، فيكون الدليل الثاني مبنيًا أيضًا على كون التكوين صفة حقيقية.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: يرد عليه منع مشهور... إلخ)** منع لزوم التسمية على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد، وقوله: «لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين» قلنا: فحينئذ لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر، وإنما يرد المنع يرد المنع على الشق الثاني؛ بأن يختار ذلك الشق ويمنع لزوم الاستغناء عن المحدث؛ لأنه إنما يلزم ذلك الاستغناء إذا كان الحدوث بدون التكوين رأسًا، وأما إذا كان بالتكوين وإن كان عينه فلا تدبر.

(قوله: أزلاً تعلق بوجود نفسه) فيه أنه إذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود، فإن كان الوجود مكونًا يكون الموجود وهو نفس التكوين أيضًا مكونًا ومتعلقًا للتكوين، فالتكوين المتعلق بنفس التكوين إن كان عينه يلزم طبق الشيء على نفسه وهو محال، وأيضًا لو كان وجود التكوين متعلقًا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبًا لذاته، وهو منافٍ لقيامه بذات الباريء تعالى، فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام.

(قوله: كأنه أراد ما عدا الدليل الثاني) لأن الحدوث ملاحظ في الأدلة المذكورة سوى الدليل الثاني، وهو يستلزم الوجود الخارجي، والدليل الثاني

إنما يفيد الاتصاف الأزلي بالتكوين، ولا يفيد وجوده وتحققه في الخارج.

* قال شجاع الدين: **(قوله: تكوين التكوين عين التكوين)** فيه أن التكوين مكون لتكوينه، فلو كان تكوين التكوين عين التكوين لزم أن يكون التكوين عين المكون، وسيجيء من المصنف أن التكوين غير المكون.

(قوله: بوجود نفسه) أي: بوجود الحادث، وفيه أن جمهور العقلاء متفقون على أن الشيء الموصوف بصفة حادثة لا يكون موصوفًا بتلك الصفة قبل كونها موجودة بديهة، فإن المتصف بالسواد الحادث مثلاً لا يكون السواد قبل حدوث السواد فيه والإنكار مكابرة، فلو كان وجود التكوين في ذات الواجب تعالى حادثًا لم يكن ذات الواجب تعالى متصفًا بالتكوين قبل حدوثه بديهة، فتجويز كون البارئ تعالى متصفًا بالتكوين مكابرة وإنكار لبديهة الجمهور.

(قوله: ولا استحالة في سبق ذات الشيء) أي: تقدم ذات الشيء على وجوده.

* **قال الشارح**: [والحاصل في الأزل: هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونه ـ أي: التكوين ـ صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين. ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون، كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديمًا لزم قدم المكونات، وهو محال].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والحاصل)** أي: الذي حصل وثبت.

(في الأزل) ليس نفس هذه الإضافات، كالتخليق والإيجاد والإماتة والإحياء، بل مبدأ هذه الإضافات وهو القدرة والإرادة.

(قوله: ولا دليل على كونه.. إلخ) قال الفاضل المحشي: ويخطر بالبال أن التكوين[1] هو المعنى الذي نجده في الفاعل، وبه يمتاز عن غيره ويرتبط

---

(١) لعل غرض المحشي إثبات صفة أخرى مطلقًا، وأما كونها حقيقية فبحث آخر ليس غرضه متعلقًا به.

بالمفعول وإن لم يوجد بعد، وهذا المعنى يعم الموجب أيضًا، بل تقول: هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة فكيف لا يكون صفة أخرى. تمَّ كلامه.

ورد بأن ما به الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات، وعلى تقدير تسليم كونه أمرًا زائدًا على الذات سوى القدرة والإرادة يجوز أن يكون أمرًا اعتباريًا، ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمرًا خارجًا موجودًا غير مسموع ما لم يقم برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير مقبولة، تدبر[1].

(قوله: فإن القدرة... إلخ) كأنه قيل: إن مبدأ الخلق لا يجوز أن يكون القدرة؛ إذ نسبتها إلى الطرفين على السواء، والتكوين مرجح الوجود على العدم فكيف يصح أن يكون هو القدرة؟ فأجاب بأن القدرة وإن كانت... إلخ.

(قوله: بحدوث التكوين) أي: بتجدد، وكونه من الإضافات والاعتبارات العقلية.

* قال العصام: **(قوله: والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق... إلخ)** فإن قلت: فعاد الكلام في تسميته في الأزل خالقًا، فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازًا من غير تعذر الحقيقة.

قلت: إذا كان الخلق إضافة غير متحققة إلا بالنسبة إلى المخلوق كانت الحقيقة متعذرة، ويجب العدول إلى المجاز، وبهذا علم أن مبنى الدليل الثاني أيضًا على أن التكوين صفة حقيقية؛ إذ لو كان إضافة لتعذرت الحقيقة فبطل ما

---

(١) وجه التدبر أن المقصود ها هنا هو إثبات المعنى المغاير لسائر الصفات، وأما أنه موجود أو أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس في الخارج أمر زائد عليهما، فهو بحث آخر على أنه لو تمَّ بطريق إثبات وجود الصفات، وزيادتها من أنه تعالى عالم ومريد وقادر، ولا معنى لها إلا من اتصف بالعلم والقدرة والإرادة يوصل ذلك الطريق بعينه إلى إثبات وجود التكوين وزيادته على الذات؛ بأن يقال: إنه تعالى خالق كل شيء، ولا معنى له إلا من اتصف بالخلق، فلا بد أن يكون أمرًا موجودًا زائدًا على ذاته تعالى كسائر الصفات.

قيل، كأنه أراد بقوله: ومبنى هذه الأدلة ما عدا الدليل الثاني، أو بنى الأمر على التغليب، هذا وكما أن مبنى الأدلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى أيضًا عليه ومبنى كون الإماتة تكوينًا، ومبدؤه إرادة وقدرة على أن الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في «المواقف» من أنه قيل: الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحيّ، فهو ضد الحياة؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] والخلق لا يتصور إلا فيما له وجود.

والجواب: إن الخلق: التقدير دون الإيجاد، وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو إنما يتحقق بعدم إرادة الحياة.

قيل: والذي يخطر بالبال أن التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل، وبه يمتاز عن غيره، وبه يرتبط بالمفعول وإن لم يوجد بعد، وهذا المعنى يعم الموجب أيضًا، بل نقول: هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة، فكيف لا يكون صفة أخرى، وفيه: إنه لو احتاجت الصفات إلى التكوين لاحتاج التكوين إلى التكوين، وهلم جرًّا.

ونحن نقول: كما أنه يثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين، فإنه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وإرادته من أعمال آلات بها يتحقق الضرب، وهو تعالى منزه عن الآلة؛ لكنه يناسب أن يكون له صفة يناط بها الأثر تقوم مقام الجوارح في غيره، كما أن له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا.

وقوله: «ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة» يفيد أن مبدأ التخليق هو القدرة والإرادة لا غيرهما، وليس كذلك؛ إذ لا بد من العلم أيضًا.

(قوله: ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعني: إن التكوين يستلزم وجود المكون كما أن الضرب يستلزم وجود المضروب، إلا أن وجود المضروب متقدم على وجود الضرب، بخلاف المكون فإنه متأخر عن التكوين، فلا يتجه أنه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن إثبات صفة التكوين؛ لتقدم وجودها على التكوين، واللازم لعدم التكوين.

أما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والإشارة إلى الجواب بقوله: «وهو» أي: التكوين تكوينه للعالم، ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده باعتبار أنه يفيد أن التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم، ولكل جزء من أجزائه، فيفاد بالإضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمور متعددة في أوقات متفاوتة، فيعلم أن المتعلق بالزمان هو المتعلق دون نفس التكوين، والحدوث صفة التعلقات، ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال: أشار إلى الجواب إشارة إلى الخفاء، ولا يخفى أن تكوينه للعالم ليس إلا تكوينه لكل جزء من أجزائه، فالأولى لكل جزء من أجزائه بدون العطف على الإبدال، واللام في قوله: «لوقت وجوده» زائدة، أو بمعنى: «في».

والأظهر أن قوله: «وهو تكوينه للعالم» إشارة إلى أنه لا تكثر في التكوين، وإنما يتعدد بتعدد التعلقات، وإلى أنه متعلق بالعالم لا بصفاته وإلا لاحتاج التكوين إلى تكوين آخر وهلم جرًّا، وإلى أنه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الأول فقط واستناد باقي الممكنات إلى العقول، والأظهر من الكل أنه دفع لما يورد من أن تكوين الشيء إن كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم، وإن كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدوثه، فأثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان.

والحق ما أشار إليه من أن التكوين حال الوجود بهذا التكوين، ومن البيِّن أن قوله: «لوقت وجوده متعلق بإضافة التكوين إلى العالم وأجزائه وتقييد الإضافة» يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق، فلا يظهر ما قيل: «الأنسب بالمتن أن التعلق قديم كالتكوين، والمكون حادث» بأن يتعلق في الأزل التكوين بوجود الحادث في وقت معين، فوجد على طبق تعلق التكوين، وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على أن ملخصه ليس إلا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند أنه لا يلزم من قدم الإرادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات، وأما جعل العلم بسند لذلك المنع فغير ظاهر؛ لأن تعلق العلم قديم؛ لأنه تعالى عالم بالأشياء

في الأزل، إلا أن يراد: تعلق العلم بالشيء بعد الوجود، فإن للعلم تعلقًا آخر به بعده سوى التعلق الأزلي به.

* قال الكفوي: **(قوله: قلت: إذا كان الخلق...... إلى آخره) حاصله:** منع الملازمة في قوله: «فلو لم يثبت له الخلق... إلى آخره» مستندًا بتعذر الحقيقة على تقدير كون الخلق إضافة.

(قوله: فهو ضد الحياة؛ لقوله تعالى... إلى أخره) قال الشارح في «شرح المقاصد»: وقد استدل على كون الموت وجوديًا بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] فإن العدم لا يوصف بكونه مخلوقًا، ويجاب بأن المراد بالخلق في الآية: التقدير، وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعًا، ولو سلم فالمراد بخلقه إحداث أسبابه على حذف المضاف، وهو كثير في الكلام، ومثل هذا وإن كان خلاف الظاهر كافٍ في دفع الاحتجاج.انتهى.

أقول: حاصل الجوابين هو المنع مستندًا بجواز المجاز، وقد عرفت أنه يدفع بالأصل، فتدبر.

(قوله: وإن لم يوجد) أي: وإن لم يوجد المفعول بعد؛ يعني: إن تحقق ذلك الارتباط لا يقتضي وجود المفعول؛ لجواز أن يكون الارتباط أزليًا والمفعول حادثًا. كذا قال الكستلي.

(قوله: صفة أخرى) انتهى كلام القائل.

(قوله: لاحتاج التكوين) قال السيالكوتي: أجاب عنه القائل بأنه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين، فتأمل.

(قوله: ليس إلا تكوينه لكل جزء من أجزائه) فيه أن الكل المجموعي ليس عين الإفرادي، ووجوده ليس عين وجوده، وعليه مبنى الدليل المشهور في إثبات الواجب كما مر فيما سبق، فكيف يكون تكوينه عين تكوينه؟.

(قوله: إشارة إلى أنه لا تكثر في التكوين) لا يخفى أنه على هذه التوجيهات الثلاثة يستدرك قوله: «لوقت وجوده» وعلى الثالث يستدرك قوله: «للعالم أيضًا» فتدبر.

(قوله: بأن تكوينه حال حدوثه... إلخ) قال الشريف في «شرح

المواقف»: ومنهم من أجاب بأن التأثير في زمان الخروج من العدم إلى الوجود، وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم، بل زمان الواسطة بينهما، ومن النافين للواسطة من جوَّز تقدم التأثير على حصول الأثر، فقال: التأثير حال العدم في آن وحصول الأثر في آن آخر بعينه، وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلاً. انتهى.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل والذي... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: فلا يظهر ما قيل... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: ولا دليل على كونه صفة أخرى)** ويخطر بالبال أن التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل، وبه يمتاز عن غيره، ويرتبط بالمفعول وإن لم يوجد بعد، وهذا المعنى يعم الموجب أيضًا، بل نقول: هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة فكيف لا يكون صفة أخرى؟.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ويخطر بالبال أن التكوين هو المعنى الذي... إلخ)** يعني: يخطر بالبال أن التكوين مغاير للقدرة والإرادة؛ لأنا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول، بحيث يصح أن يقال: إن هذا فاعل وذاك مفعول.

ولا شك أن هذا المعنى متحقق في ذاته، وإن لم يوجد المفعول فلا يكون عينه، مثلاً أنا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربًا معنى به يمتاز عن غير الضارب، ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال: إن الضرب أثره وإن لم يتحقق منه الضرب، فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره، وهو مغاير للقدرة والإرادة أيضًا؛ لأن هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة إلى آثاره الصادرة عنه بطريق الإيجاب مع عدم تحقق القدرة والإرادة، بل نقول: ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة إلى صفاته الصادرة عنه بطريق الإيجاب كالقدرة والإرادة، فيكون مقدمًا عليها بالذات، فكيف لا يكون صفة مغايرة لها؟!

وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق من أن في هذا الكلام اعترافًا بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار، وهذا مشكل لا سيما في القدرة والإرادة بل في العلم أيضًا؛ لأنه إنما يلزم ذلك لو كان استنادها إليه بتوسط القدرة والإرادة وليس كذلك، بل إلى الذات المتصف بالتكوين والإيجاد بطريق الإيجاب ولا إشكال فيه، بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه.

فإن قيل: إذا كان ذلك المعنى موجودًا في الواجب بالنسبة إلى القدرة والإرادة، بل إلى سائر الصفات يكون بالنسبة إلى نفسه أيضًا، فيحتاج إلى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل، أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى.

قلت: ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى، ولا يحتاج إلى معنى آخر كما مرَّ في الحاشية السابقة، فتأمل. نقل عنه.

وأما إنه موجود أم لا، فهو بحث آخر على أن طريق وجود سائر الصفات إن استقام يوصل إلى أنه موجود أيضًا. انتهى كلامه.

يعني: إن المقصود ها هنا هو إثبات المعنى المغاير لسائر الصفات، وأما إنه موجود أو إنه أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس في الخارج أمر زائد عليهما، فهو بحث آخر على أنه لو تم طريق إثبات وجود الصفات وزيادتها من أنه تعالى عالم وقادر ومريد، ولا معنى لها إلا من اتصف بالعلم والقدرة والإرادة، أوصل ذلك الطريق بعينه إلى إثبات وجود التكوين، وزيادته على الذات بأن يقال: إنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق إلا من اتصف بالخلق، فلا بد أن يكون أمرًا موجودًا زائدًا على ذاته تعالى كسائر الصفات.

وبما ذكرناه اندفع ما قيل: إن ما به الامتياز والارتباط نفس الذات، وعلى تقدير تسليم كونه أمرًا زائدًا على الذات سوى القدرة والإرادة يجوز أن يكون أمرًا اعتباريًا، ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمرًا خارجيًا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول، ووجه الاندفاع ظاهر لا سترة فيه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إن التكوين مغاير للقدرة والإرادة)** يعني: إن المقصود الأصلي للمحشي الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والإرادة؛ لأنه رد لقول الشارح: ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، لكن لما كان بيان تلك المغايرة موقوفًا على تصور معناه والكشف عنه، وبذلك يظهر مغايرته للمكون والإضافة التي هي تعلق بين المكون والمكون تعرض المولى المحشي لبيان مغايرته لهما أيضًا بقوله: «فلا يكون عينه»، وبقوله: فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره.

(قوله: بهذه الحيثية) هي كونه فاعلاً.

(قوله: ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله: «به يمتاز».

(قوله: فلا يكون عينه) أي: عين المفعول.

(قوله: مثلاً نجد الضارب. . .إلخ) أورد عليه أنه أخذ في الممثل له قوله: وإن لم يوجد المفعول فلا يكون عينه، وأخذ في المثال وإن لم يتحقق منه الضرب، فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهما متغايران، فلم يتوافق المثال والممثل له.

ويمكن أن يدفع بأنه إذا بين مغايرته للضرب يعلم منه مغايرته للمضروب أيضًا بالضرورة؛ لأن مبدأ التأثير في شيء أقرب من المتأثر من ذلك الشيء، فإذا كان مغايرًا للتأثير كان مغايرته للمتأثر بالطريق الأولى.

(قوله: وبما ذكرنا) أي: من تقييد صدور الصفات بقيد بطريق الإيجاب.

(قوله: لاسيما في القدرة. . . إلخ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة أن ما كان صادرًا بالاختيار، فهو مسبوق بالقدرة والإرادة والعلم، فإما أن يلزم التسلسل في صدروها بالاختيار، أو يلزم الدور، أو يلزم على فرض صدورها بالاختيار صدورها بالإيجاب، والكل محال.

(قوله: يكون موجودًا بالنسبة إلى نفسه أيضًا) دفعًا للترجيح بلا مرجح لكن فيه أن ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان غيره، فلا يلزم من توسط

التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضًا، فليكن هو صادرًا عن ذات الواجب بلا توسط شيء أصلاً، ولك أن تجعل هذا وجه الأمر بالتأمل الآتي.

(قوله: اندفع ما قيل) القائل بحرأبادي حيث أبان الشارح في عدم مغايرة التكوين للقدرة والإرادة، ومنع دليل الخيالي على مغايرته إياهما بسند جواز كون ما به الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعنى الموجود بالوجدان، وكون ذلك المعنى أمرًا اعتباريًا لا وجوديًا.

(قوله: ما لم يقم عليه برهان) والبرهان قائم عليه للمستبصرين، فإن ما به التأثير في الموجود الخارجي أولى بأن يكون موجودًا خارجيًا، فتدبر.

(قوله: ووجه الاندفاع ظاهر) أي: اندفاع كون الامتياز والارتباط بنفس الذات، وأن تجويز كون ما به الامتياز والارتباط أمرًا اعتباريًا فادح في دليل المغايرة.

ووجه الظهور في الأول: إن المقصود من بحث الامتياز امتياز المتصف بالفاعلية عما لم يتصف بها، ولا شبهة في أن هذا ليس بنفس الذات كما لا ريب في أن ارتباط الفاعل بالمفعول إنما هو بالمعنى المذكور.

ووجه الظهور في الثاني: إنه ليس المقصود من البيان إلا مجرد إثبات أمر مغاير للقدرة والإرادة، فعدم ترتب كون التكوين أمرًا موجودًا، أو صفة حقيقية من البيان المذكور ليس بقادح فيما نحن بصدده.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: ويخطر... إلخ)** قيل: الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفاعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول، فلا يتصور بدون وجود المفعول ضرورة، والذي به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه، وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذي لم يوجد بعد، ولا خفاء في أنه ليس صفة موجودة مغايرة للسمع، وإثبات الزائد موقوف على الدليل، ولا دليل منهم يدل عليه.

(قوله: بل نقول: هو موجود... إلخ) قيل: في هذا الكلام اعتراف بأن

صفاته تعالى موجودة بالاختيار، وهذا مشكل لا سيما في القدرة والإرادة، بل في العلم أيضًا، فليتأمل[1].

(قوله: فكيف لا يكون صفة أخرى) نقل عنه: فعلم أنه صفة غير القدرة والإرادة، وأما إنه موجود أو لا فهو بحث آخر على أن طريق وجود سائر الصفات إن استقام يوصل إلى أنه موجود أيضًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: ولا دليل على كونه صفة أخرى)** أي: على كون مبدأ التخليق والترزيق وغيرهما صفة أخرى مغايرة لسائر الصفات، وكون التكوين عبارة عنها.

(قوله: هو المعنى الذي نجده في الفاعل) فيه أن المعنى الذي نجده في الفاعل موجبًا كان أو مختارًا يكون ذلك المعنى منشأ لارتباط الفاعل بالمفعول، ولا يلزم أن يكون ذلك المعنى صفة، بل يجوز أن يكون بالنسبة إلى بعض المفعول هو الذات كذات الواجب تعالى بالنسبة إلى صفاته الموجودة، ويكون بالنسبة إلى بعض المفعول صفة كصفة القدرة، فإنها تكون باعتبار تعلقاتها الحادثة مبدأ لوجود الممكنات الحادثة من غير احتياج إلى صفة أخرى، فلا يظهر بما ذكره المحشي أن يكون التكوين صفة أخرى كما لا يخفى.

(قوله: يعم الموجب أيضًا) أي: كما يوجد في الفاعل المختار.

(قوله: بالنسبة إلى نفس القدرة... إلخ) لأن الواجب تعالى فاعل للقدرة والإرادة موجد لهما، وفي الفاعل معنى التكوين بديهة.

* **قال الشارح**: [أشار إلى الجواب بقوله: **(وهو) أي: التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته) فالتكوين باقٍ أزلاً وأبدًا، والمكون حادث بحدوث التعلق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم**

---

(١) وجه التأمل: كون اعترافه به محل بحث يعرف بالتأمل، ووجهه: إن في هذا المعنى الذي هو التكوين يعم الموجب أيضًا فلا يستلزم الاختيار، فلا يلزم الاعتراف، تأمل.

تعلقاتها؛ لكون تعلقاتها حادثة، وهذا تحقيق ما يقال: إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع، واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد، وهو محال، وإن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قِدم العالم، وهو باطل، أو لا، فليكن التكوين أيضًا قديمًا مع حدوث المكون المتعلق به].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: تكوينه للعالم)** مشعر بأن التكوين الذي كلامنا فيه هو عين الإضافة، لكن مراده غير خفي كما لا يخفى.

(قوله: بل لوقت) كأن اللام بمعنى: «في».

(قوله: على حسب علمه تعالى وإرادته) يعني: إن تعلق التكوين في وقت معين على طبق تعلق العلم والإرادة ومتوقف عليه، ولا خفاء في التوقف على تعلق الإرادة؛ لأنه المرجح، وأما في تعلق العلم ففيه تأمل[1].

(قوله: بحدوث التعلق) الباء للسببية كما هو ظاهر، وتحتمل الملابسة.

قال الفاضل المحشي: أو بكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص، وهذا هو الأنسب بالمتن. تم كلامه.

حاصله: إن الأنسب بكلام المتن أن يقال: التكوين متعلق في الأزل بوجود المكون فيما لا يزال، وفيه إنكار الضروري على ما سيصرح به الشارح في آخر القول بأن القول يتحقق تعلق التكوين الذي هو الإيجاد بدون المكون مكابرة[2]، وإنكار الضروري على أن الأنسبية أيضًا محل الخدشة، بل الأنسب بالمتن أن يقال: إن الله تعالى موصوف في الأزل بكونه مكونًا للعالم ولكل جزء في وقت وجوده، فالحاصل في الأزل: مبدأ الإيجاد والاتصاف به لا نفس الإيجاد.

(قوله: لكون تعلقاتها حادثة) يدل أن للقدرة كالعلم تعلقًا حادثًا عند

---

(١) وجه التأمل: إن تعلق علمه تعالى بالأشياء ليس بحادث، وإلا لزم جهالة الأشياء عنده تعالى وهو محال.

(٢) إلا أن يقال: إن الإيجاد والإخراج ليس نفس التعلق حتى يلزم ما ذكره، وقد يقال: إن تعلق التكوين حادث، وليس له تعلق عند القائلين به فيه.

القائلين بالتكوين، وذلك ليس كذلك؛ إذ تعلقات القدرة كلها قديمة عند القائلين به.

(قوله: وإن تعلق) بذات الله تعالى أو بصفة، ولعل تعلق وجود العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة مجرد احتمال.

* قال الخيالي: **(قوله: والمكون حادث بحدوث التعلق)** أو لكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص، وهذا هو الأنسب بالمتن.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أو لكون التعلق... إلخ)** يعني: إن تكوينه لكل جزء من أجزاء العالم قديم، والمكون ـ بفتح الواو ـ حادث لكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص، فيتوقف على وجود ذلك الوقت، فيكون حادثًا مثلاً تعلق التكوين بوجود زيد في الأزل في وقت كون الشمس في الأسد، فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثًا، وإن كان التكوين متعلقًا به في الأزل.

(قوله: وهذا هو الأنسب بالمتن) لا يظهر وجه الأنسبية، فإنه يحتمل أن يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم، وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده، فحينئذٍ يكون إشارة إلى أن تعلقاته حادثة على حسب تجدد الأوقات.

ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الأزل بوجود العالم، وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده، فحينئذٍ يكون تعلقاته قديمة، ويكون حدوث المكونات بحدوث أوقات وجودها، اللهم إلا أن يقال: إن الظاهر على الاحتمال الأول أن يقول: هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به، فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: قدم ما يتعلق وجوده به)** الظاهر الأنسب أن يقول بدل قوله: «قدم ما... إلخ» قدم العالم المتعلق وجوده به، وهو باطل، فليفهم.

* قال شجاع الدين: **(قوله: أو لكون التعلق الأزلي بوجوده... إلخ)** فيه أن تعلق التكوين هو الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود، وهذا المعنى لا

يتصور تحققه بدون وجود المكون في إرادة المصنف أن الله تعالى متصف في الأزل بمبدأ هذا المعنى وهو صفة التكوين، وتعلق التكوين حادث في وقت وجود المكون.

(قوله: هو الأنسب بالمتن) فيه ما عرفت، فالأنسب بالمتن ما ذكرناه.

* **قال الشارح**: [وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه؛ إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق وجوده به، ففيه نظر؛ لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات، على ما يقول به الفلاسفة، وأما عند المتكلمين، فالحادث ما يكون لوجوده بداية؛ أي: يكون مسبوقًا بالعدم، والقديم بخلافه، ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى؛ لجواز أن يكون محتاجًا إلى الغير صادرًا عنه، دائمًا بدوامه، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات، كالهيولي مثلاً].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وما يقال)** أي: في الجواب[1] عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديمًا لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستندًا على تعلقها به، ويحتمل أن يكون راجعًا إلى قوله: «وإن تعلق فإما أن يستلزم... إلخ».

حاصله: إن التعلق يستلزم الحدوث فلم يصح الترديد، لكن مثل هذا الترديد شائع في كلامهم توسيعًا للدائرة وتسكينًا للخصم، إلا أن ظاهر عبارته ناظر إلى الثاني، تدبر.

(قوله: ففيه نظر) جواب عن المنع بإبطال سندية السند؛ لعدم استلزامه المنع لا إبطال نفس السند حتى يتجه أن الكلام على السند سيما إذا كان أخص غير مفيد، لكن بقي شيء، وهو أنه يحتمل أن يكون مبنى ما قيل أن القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير أن علة التعلق والاحتياج إلى الغير هو الحدوث

---

(١) حاصل ما قيل جواب عما استدل به من أنه لو كان التكوين قديمًا لزم قدم المكونات بمنع الملازمة، مستندًا إلى أن تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه؛ لأن القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون.

الزماني، لا أن نفس التعلق والاحتياج إلى الغير هو نفس الحدوث، بل الحدوث يلازمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتى يقال: إن هذا على ما يقول به الفلاسفة، نعم ظاهر عبارته ناظر إلى ما ذكره الشارح والأمر فيه هين، تأمل.

(قوله: لا يستلزم الحدوث... إلخ) أي: المسبوقية بالعدم، وقد عرفت ما فيه.

(قوله: لجواز أن يكون محتاجًا) ويكون علة الاحتياج هو الإمكان وحده، ومبناه على أن علة الاحتياج هي الإمكان.

* قال العصام: **(قوله: وما يقال... إلخ)** قيل: أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين، وحاصله: منع الملازمة في قوله: «فلو كان قديمًا لزم قدم المكونات» وقد يتوهم أنه اعتراض على قوله: «والتعلق إما أن يستلزم... إلخ» وحاصله: أن الترديد قبيح؛ إذ التعلق يستلزم الحدوث، ولا يخفى أن الأمر فيه هيِّن، على أنه لو جعل الجواب إلزاميًا لخرج الترديد عن القبح، هذا والحق أنه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكوّن؛ لأن تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديمًا أو حادثًا.

والجواب المشار إليه بقوله: «**وفيه نظر**» تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع وتتضح الملازمة، وفيه نظر آخر؛ وهو: أن المنع لا يضر؛ لأنه يكفي في حدوث التكوين أن الاحتياج إلى الغير يستلزم الحدوث والأظهر أن المراد إنما يقال في بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكوّن أن التعلق يستلزم الحدوث، وفيه نظر، وحينئذ لا نظر إلا ما ذكره الشارح.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: وما يقال...إلخ)** أي: في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين، وحاصله منع الملازمة في قوله: «فلو كان قديمًا لزم قدم المكونات» وقد يتوهم أنه اعتراض على قوله: «وإن تعلق فإما أن يستلزم... إلخ».

وحاصله: إن الترديد قبيح؛ إذ التعلق يستلزم الحدوث، وليس شيء؛

لشيوع نظائره توسيعًا للدائرة، ألا يرى أنه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه؟ على أنه يجوز أن يكون الجواب إلزاميًا.

❋ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وحاصله: منع الملازمة... إلخ)** أي: لا نسلم أنه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها؛ إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر.

وما قاله الفاضل المحشي من أنه لا يتصور منع الملازمة، فإن التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكون، كما أن الضرب متأخر عن المضروب، فلو كان التكوين قديمًا يلزم قدم المكون؛ لأن قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين، كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض؛ إذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون.

كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين، إضافة أنه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور في وقت وجوده، ولا شك أن ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور، ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب، وهو ليس إلا في مجرد كونه من قبيل الإضافات لا في كونه متأخرًا عن المكون مثل الضرب عن المضروب، على ما صرح به بعض الأفاضل في حل قوله: «ولما استدل القائلون بحدوث... إلخ».

(قوله: وقد يتوهم... إلخ) يعني: قد يتوهم أن قوله: وما يقال ليس جوابًا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله: «إن تعلق فإما أن يستلزم... إلخ».

وحاصله: إن ترديد التعلق بين استلزامه القدم أو الحدوث قبيح غير محتمل؛ لأن تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الأول إلى الثاني في الوجود، فيستلزم الحدوث ألبتة؛ إذ لا معنى للحدوث إلا الاحتياج إلى الغير في الوجود.

(قوله: وليس بشيء... إلخ) يعني: ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء؛ لأن أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم، والغرض منه توسيع

الدائرة وإحاطة الاحتمالات العقلية، بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام.

ألا يرى أنه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته، وبين عدم التعلق مع أن عدم التعلق مما لا معنى له؛ إذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وقد سلم المعترض أيضًا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه، تأمل.

(قوله: على أنه يجوز أن يكون الجواب... إلخ) يعني: يجوز أن يكون الجواب إلزاميًا لإسكات الخصم، ويكون الترديد مبنيًا على ما هو مسلم عنده، وإن كان فاسدًا في نفس الأمر، فإن الخصم القائل بحدوث التكوين يقول: إن الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديمًا، حيث قال: لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها إلى التكوين.

قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة: أي: يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابًا إلزاميًا على القائلين بحدوث التكوين، فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحًا، فإن للمجيب حينئذٍ أن يذهب إلى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الإلزام. انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه؛ إذ هو عين ما ذكره بقوله: وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعًا للدائرة، فلا معنى للعلاوة.

❊ قال بعض المحققين: **(قوله: لأن قدم النسبة... إلخ)** لأنها متأخرة عنهما، فمع تأخرها لو كانت قديمة يكون قدم المنتسبين بالطريق الأولى.

(قوله: ولا شك أن ذلك التعلق... إلخ) وذلك؛ لأن وجود المقدور ناشئ عن ذلك التعلق.

(قوله: على ما صرح به... إلخ) أي: بكون التكوين من الإضافات عند القائل بحدوثه؛ يعني: إنه ليس المراد من حدوث التكوين أنه موجود غير أزلي بل مجرداته من الإضافات، فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلاً للحوادث.

(قوله: في حل قوله: ولما استدل... إلخ) حيث قال: وهم ـ يعني: القائلين ـ الشيخ الأشعري وأصحابه، ولم يريدوا بحدوثه أنه صفة موجودة في

الخارج قائمة بذاته تعالى غير أزلية، كما هو الظاهر من اللفظ لغةً وعرفًا لظهور استحالته، بل أرادوا به أنه من الأمور الإضافية العقلية، فمن قال: صفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته تعالى عند الأشعري، فإن أراد هذا المعنى فذلك، وإلا فقد افترى عليه. انتهى.

(قوله: على ما هو مسلم عنده) من أنه يحتمل أن يكون العالم مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديمًا.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وحاصله منع الملازمة)** أي: نسلم أنه لو كان التكوين قديمًا لزم قدم المكونات، كيف والقول بتعليق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث الكون؛ إذ القديم ما لايتعلق... إلخ؟.

(قوله: إن الترديد قبيح) أي: استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل، فيقبح جعله أحد القسمين في هذا التقسيم.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وحاصله منع الملازمة... إلخ)** فيه أنه لو كان حاصل هذا الجواب منع الملازمة لزم أن يكون ما ذكر فيه من أن القول بتعلق وجود المكون... إلخ كلامًا على السند الأخص مع أن فيه سندًا آخر، وهو أنه يجوز أن يكون التكوين قديمًا ويكون تعلقه حادثًا فيكون المكون حادثًا، وحينئذٍ يكون قول الشارح: «ففيه نظر... إلخ» كلامًا على السند الأخص، وهو غير مسموع، بل حاصل الجواب: معارضة إلزامية كما لا يخفى على العارف بقوانين التوحيد.

(قوله: أن يكون الجواب إلزاميًّا) وهو ما نقله الشارح بقوله: «وهذا تحقيق ما يقال...إلخ».

* **قال الشارح:** [نعم، إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه، ومن ها هنا يقال: إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولي، وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونه بالغير].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: كان القول بتعلق وجوده... إلخ)** بناءً على ما هو المشهور من أن أثر المختار لا يكون إلا حادثًا.

(قوله: ومن ها هنا) أي: من أجل أن المراد بالحادث ما يكون لوجوده بداية جعل ذلك التنصيص ردًّا على الفلاسفة؛ إذ لو أريد بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجعل؛ إذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا المعنى.

(قوله: وإلا) أي: وإن لم يرد ذلك بل أريد ما هو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم.

* قال العصام: **(قوله: نعم إذا أثبتنا صدور العالم... إلخ)** يشعر بأنه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكوّن لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك، وفيه بحث؛ لأن عدم تصوّر التكوين بدون المكوّن يوجب كون المكوّن قديمًا لقدم التكوين سواء كان الصانع مختارًا أو موجبًا.

(قوله: ومن ها هنا يقال) أي: من إثبات اختيار الصانع كذلك، وقيل: أي من أن المراد بالحدث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه، وفيه نظر؛ لأن مجرد أن الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه ما لم يثبت أن إضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود، وإنما يثبت هذا بثبوت أن الصانع مختار، لا يقال: الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أو لا؛ لأنا نقول: فليكن وقت وجود البعض الأزل.

* قال الكفوي: **(قوله: لأن عدم تصور التكوين... إلخ)** فيه بحث.

أما الأول: فلأن معنى عدم تصور التكوين بدون المكون استلزامه إياه متأخرًا وجود المكون عن التكوين كما صرح به فيما سبق، ولا يخفى أنه بهذا المعنى لا يوجب كون المكون قديمًا لعدم التكوين.

وأما ثانيًا: فلأن اللازم لعدم تصور التكوين بدون المكون قدم التكوين أو قدم المكون أو حدوث التكوين على طبق ما ذكره عند شرح قولهم: «لو كان قديمًا لزم قدم المكونات» لئلا يتجه الاستغناء في وجود المحدثات عن

إثبات التكوين، فلا يستقيم قوله: «يوجب كون المكون قديمًا لقدم التكوين» فتدبر.

* قال ولي الدين: **(قوله: وقيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: ومن ها هنا)** أي: ومن أجل أن المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ومن أجل أن المراد... إلخ)** يعني: ومن أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقًا بالعدم، ومخرجًا من العدم إلى الوجود وبالقديم خلافه.

يقال: إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى ردٍّ من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالهيولي والصورة؛ لأنه إذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الإحداث الإخراج من العدم إلى الوجود، فيكون ردًّا على من زعم أن بعض أجزائه غير مخرجة من العدم، بخلاف ما إذا كان معناه المحتاج إلى الغير في الوجود، فإنه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود، فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم؛ لأنه أيضًا يقول بالحدوث بهذا المعنى.

وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الأفاضل: إن مجرد الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل جزء من أجزاء العالم ردًّا على من زعم قدم شيء من أجزائه، ما لم يثبت أن إضافة التكوين يوجب الحدوث؛ بمعنى ثبوت البداية للوجود، ووجه الاندفاع ظاهر، وفسر ذلك البعض قوله: «ومن ها هنا» بقوله: «أي: من إثبات اختيار الصانع كذلك» ولا يخفى أنه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد: «وإلا فهم إنما يقولون بقدمها؛ بمعنى عدم المسبوقية... إلخ» كما لا يخفى على أولي الأفهام.

* قال بعض المحققين: **(قوله: يأبى عنه قول الشارح... إلخ)** وذلك لأن الشارح جعل المشار إليه بها هنا سببًا للقول، بالإشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء، ثم أثبتت السببية المذكورة بقوله: «وإلا فهم إنما يقولون... إلخ».

وحاصله: إنه ينتفي الرد المذكور بانتفاء المشار إليه بها هنا، فلو كان المشار إليه بها هنا كون المراد بالحادث ما لوجوده بداية، فظاهر أنه بانتفائه ينتفي الرد المذكور؛ لأن الزاعم قائل بالحدوث بمعنى التعلق بالغير، وبالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، فلا يحصل الرد بانتفاء المراد المذكور بالحادث، وأما إذا كان المشار إليه بها هنا إثبات اختيار الصانع كذلك، فلكونه غير ظاهر الارتباط، والتعلق بما يقوله الزاعم من قدم بعض الأجزاء بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونه بالغير لا يظهر من انتفائه انتفاء الرد المذكور.

هذا ما أراده، وفيه: إنه كيف يتصور كون ثبوت اختيار الصانع سببًا للرد مع عدم كون انتفائه مترتبًا عليه انتفاء الرد، فتسليم الأول يستلزم تسليم الثاني، وبيان ترتب انتفاء الرد على انتفاء إثبات اختيار الصانع هو أن يقال: إذا كان الواجب موجبًا غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادرًا بالإيجاب، والصادر بالإيجاب قديم بالزمان؛ أي غير مسبوق بالعدم، وإن كان وجوده متعلقًا بالغير، وهذا بعينه ما يقوله الخصم: فلا يثبت الرد عليه بانتفاء الاختيار.

* **قال الشارح**: [والحاصل: إنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وإن وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب، فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المتضافين؛ أعني: الضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا عينها، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ، لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وإنكارًا للضروري، فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه؛ إذ لو تأخر لانعدم، وهو بخلاف فعل الباري تعالى، فإنه أزلي واجب الدوام، يبقى إلى وقت وجود المفعول].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والحاصل)** أي: حاصل جواب المصنف بعد تزييف ما يقال في الجواب.

(قوله: فلا يندفع) ما استدلوا به على حدوث التكوين، فأشار إلى تزييف جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف[1]، تقريره: أن أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون؛ لأنه لما كان أزليًا مستمرًا إلى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف الأثر عن المؤثر، ولم يكن كالضرب بلا مضروب، وإنما يلزم ذلك لو كان التكوين من الأعراض الغير الباقية.

فحاصل الجوابين: منع الملازمة والتفاوت باعتبار السندين، ووجه الدفع: إن القول بأزلية التكوين بمعنى الإضافة مع القول بتحققها بدون المكون مكابرة وإنكار للضروري.

(قوله: ووصول الألم) قيل: من عطف المسبب على السبب.

(قوله: إذ لو تأخر) أي: وجود المفعول.

(قوله: لانعدم وهو) أي: الضرب، فلم يحصل التعلق والوصول المذكور؛ لعدم بقاء العرض في زمانين.

(قوله: بخلاف فعل الباري تعالى) قد عرفت ما فيه.

* قال العصام: **(قوله: والحاصل)** أي: حاصل الجواب عن الاستدلال، وأراد بالصفة الإضافية: ما لا تنفك عن الإضافة، وإلا فكون الضرب نفس الإضافة ممنوع، وأراد بكون التكوين صفة حقيقة: أنه لا يستلزم الإضافة؛ وذلك لأن الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذًا مع الإضافة، فلا ينفك عن الإضافة والتكوين اسم لما قائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون، لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الإضافية، وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره بإخراج المعدوم من العدم.

* قال الكفوي: **(قوله: أي: حاصل الجواب)** يعني به: الجواب الذي أشار إليه المصنف.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: فلا يندفع بما يقال... إلخ)** فيه

---

(١) يعني: لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار إلى إبطال جواب آخر.

أنه يمكن أن يكون مراد هذا القائل بفعل البارئ تعالى هو مبدأ الإضافة لا إياها نفسها، كما أن مراد المصنف بالتكوين: المبدأ لا هي، وقد مر أن التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق... إلخ، فحينئذٍ يكون هذا الجواب هو جواب المصنف بعينه فيندفع به أيضًا.

[سبحانه وتعالى غير المكون]

* **قال الشارح**: [(وهو غير المكون عندنا) لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة، كالضرب مع المضروب، والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونًا مخلوقًا بنفسه ضرورة أنه مكون بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديمًا مستغنيًا عن الصانع، وهو محال، وألا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثيرٍ فيه ضرورة تكونه بنفسه، وهذا لا يُوجب كونه خالقًا، والعالم مخلوقًا له، فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه، هذا خلف، وألا يكون الله تعالى مكونًا للأشياء ضرورة أنه لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكون لا يكون قائمًا بذات الله تعالى، وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق السواد؛ إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، وهما واحد، فمحلهما واحد].

* **قال الملا أحمد الجنيدي**: **(قوله: عندنا)** خلافًا للشيخ الأشعري؛ إذ التأثير عين الأثر، والتكوين عين المكون، والذي يشعر به كلام بعض الأصحاب أن معناه: إن لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق غيره ولو مجازًا مشتهرًا من الخلق بمعنى المصدر، وهذا لا يليق بالمباحث العلمية. كذا في «شرح المقاصد» ومحل النزاع بين العلماء الراسخين.

(قوله: مخلوقًا بنفسه) صفة كاشفة بأن يقتضي ذاته وجوده، وفيه أن المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون[1] تأمل.

---

(١) قوله: «دون المكون» عطف على التكوين، والمعنى: إن المفروض ليس كون المكون عين المكون حتى يلزم ما ذكر؛ أعني: تقتضى ذاته وجوده، وليس معطوفًا على المكون؛ لأنه لا يفهم الرد.

(قوله: قديمًا مستغنيًا) لاقتضاء ذاته وجوده.

(قوله: إلا من قام به التكوين) هذا بحسب اللغة، ولا يتم في المباحث العلمية.

❊ قال العصام: **(قوله: وهو غير المكوّن عندنا)** المكون: اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح، ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات، ويقول: ليس في الخارج تكوين، بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال: وهو غير المكوّن ـ اسم فاعل ـ لأن من يثبته يثبته زائدًا على المكون قائمًا به لا زائدًا على المكون اسم مفعول.

والأظهر أن المراد: إنه غير المكون من حيث إنه مكون؛ يعني: غير التكوين القائم بالمفعول، والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائمًا بالمكون ـ اسم مفعول ـ وحينئذٍ ينبه عليه بأن الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية، وبأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون إلى آخره.

والمراد بقوله: «عندنا» جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين، فإن جمهورهم لم يقولوا به، ولزوم ألَّا يكون تعالى خالقًا مكونًا واحد، إلا أنه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم، والأولى أن يقول: وهذا يوجب عدم كونه خالقًا والعالم مخلوقًا؛ ليظهر تفريع قوله، فلا يصح القول بأنه خالق العالم، وكون التكوين عين المكون إنما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود؛ لأن التكوين الذي هو عين السواد قد قام به، ويستلزم أيضًا كون خالق السواد سوادًا، وإنما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد؛ لأن السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به، وكون الوجوه تنبيهًا على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافي كون أحد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة.

وأيضًا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة، بل نفس المغايرة، فينبغي أن يقال: وهذا كله تنبيه على تغير التكوين والمكون؛ لكون الحكم ضروريًا، وتأويل ما ذكره أن كلمة «على» ليست صلة للتنبيه، والتقدير: وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكوّن بناء على أن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري، وبعد فيه بحث؛ لأن بداهة كون الفعل مغايرًا للمفعول لا يستلزم

بداهة كون التكوين مغايرًا للمكون؛ لأن بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته، فيجب أن يحمل قوله: «إن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري» على أن الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري.

وقوله في أمثال هذه المباحث: «الظاهر فيه هذا المبحث» يعني: بحث اتحاد التكوين والمكون، والظاهر في قوله: «بل يطلب لكلامه، بل يطلب لكلامهم» وكأنه راجع إلى من له أدنى تمييز، ولا يقتصر الواجب على أن يطلب لكلام العلماء الراسخين محملاً يصلح محلاً للنزاع، بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لأن ينسب إليه، وكون التحقيق أن الإيجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الإرادة، مع أن الحادث مع تعلق الإرادة واجب، كما أنه مع تعلق القدرة كذلك مبني على أنه إنما وجب حين تعلق الإرادة؛ لأنه تعلق القدرة التامة على وفقها، ولهذا لا يجب بإرادتنا؛ لأنه ليس مع إرادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر، ولا يليق تكثر القدماء إذا كان عنه بد، والمراد بالمتغايرة: المنفك بعضها عن بعض.

❊ قال الكفوي: **(قوله: والأولى أن يقول)** أي: بدل قوله: «وهذا لا يوجب كونه خالقًا والعالم مخلوقًا».

(قوله: ليظهر تفريع قوله... إلخ) إذ لا يظهر تفريعه على ما ذكره، فإن عدم إيجاب كونه خالقًا لا ينافي كونه خالقًا.

(قوله: قد قام به) أي: بهذا الحجر.

(قوله: ينافي كون أحد الوجوه... إلخ) إذ يلزم حينئذٍ كون الشيء تنبيهًا على نفسه.

(قوله: وأيضًا لم يجعل... إلخ) حيث لم يقل: «كونه غير المكون بديهي» بل قال: «وهو غير المكون عندنا».

(قوله: على أن الحكم بتغاير... إلخ) فيه أنه يرد عليه حينئذٍ منع كون الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروريًا، فتأمل.

❊ قال ولي الدين: **(قوله: وقيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: بل يجب أن يطلب... إلخ) وفي «الكشاف»: قد روي عن عمر

ابن الخطاب رضي الله عنه: «لا تظنن لكلمة خرجت من في أخيك سوء وأنت تجد لها في الخير محملاً». ذكره في شرح أول سورة النساء[1].

* قال الخيالي: (**قوله: وهو غير المكوّن عندنا**) جعله بعضهم من تتمة الجواب، وحمل الغير على المصطلح، وقال: وهو غيره؛ لصحة الانفكاك بينهما، فلا يكون إضافة كالضرب وإلا لما كان غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكوّن، وليس بشيء؛ لأن صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكوّن موجودة في الإضافة أيضًا، على أن عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات.

(**قوله: لأن الفعل يغاير المفعول**) قيل عليه: التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه، ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه، ولو سلم لكان غير الفاعل أيضًا، فتكون الصفة غير الذات.

وجوابه: إن الكلام إلزامي، فإن القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية، ويمكن أن يراد بالفعل ما به الفعل، ويكون قوله: «كالضرب» تنظيرًا لا تمثيلاً، وقد عرفت آنفًا جواب التسليم الأول بل الثاني أيضًا، فتدبر.

(**قوله: مستغنيًا عن الصانع**) إذ الاحتياج إليه إنما هو في التكوين والإيجاد.

(**قوله: أقدم منه**) القدم إما لغوي، والمعنى: أدوم منه وأسبق؛ إذ العالم حادث، وإما اصطلاحي بأن يلاحظ لزوم قدم العالم أيضًا، فالمعنى أقوى منه قدمًا وأولى به؛ لأنه قديم بدون التكوين.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: جعله بعضهم من تتمة الجواب... إلخ**) يعني: إن الشارح جعل قوله: «وهو غير المكون» كلامًا مستقلاً بيانًا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والأشعرية؛ حيث ذهب الماتريدية إلى أنه غير المكون، والأشعرية إلى أنه عينه، وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم؛ لأن الدلائل المقررة في إثبات هذا المطلب إنما

---

(١) في (١/ ٣٧٤).

تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق، وجعل بعض الشرّاح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكوين، وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح، وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود أو في الحيز.

وقال في تقرير الجواب: إنه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون؛ لأن تكوينه للعالم، ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده، وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين؛ لأن التكوين ثابت في الأزل بدون المكون، ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها، وكذا المكون منفك عنه في الحيز، فلا يكون التكوين إضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر، بل صفة حقيقية ذات إضافة وإلا؛ أي: وإن كان إضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه إضافة عن المكون ضرورة أن النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين.

(**قوله: وليس بشيء... إلخ**) أما ما جعله بعض الشرَّاح ليس بشيء؛ لأن صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم؛ لأن التكوين عنده إضافة لا تتحقق بدون المكون، وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في إثبات كونه صفة حقيقية، حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات؛ لأنها موجودة حال كونه إضافة، فإن المكون حال بقائه موجود بدون التكوين، فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة، ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه؛ لأن الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بعدم التكوين، فيكفيها الجواب على مذهبهم.

كيف وحاصل الجواب منع الملازمة؛ أي: لا نسلم أنه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات؛ لأن التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا، فلا يكون إضافة كالضرب، ولا شك أنه لا معنى حينئذٍ لأن يقال: إنا لا نسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله: «وهو غير المكون» بقوله: عندنا دلالة لا تشوبها ريبة على أنه لو كان صحة الجواب

موقوفًا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله: «وهو تكوين للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضًا» لأن الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق.

(قوله: على أن عدم الغيرية لا يكفيه... إلخ) منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله: «وإلا لما كان غيرًا» يعني: إنا لا نسلم أنه لو كان إضافة لم يكن غيرًا؛ لأن كونه إضافة إنما يستلزم اللزوم، وعدم الانفكاك من جانب واحد، وهو لا يستلزم عدم الغيرية؛ إذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات، فإن اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع أنهما مغايران للمحل والذات.

ولا يخفى أن هذا المنع لا يضر؛ إذ يكفي في الجواب أن يقال: وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا، فلا يكون إضافة عندنا كالضرب وإلا لامتنع انفكاكه حينئذٍ عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين.

(قوله: والصفة المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده وخالقًا ورازقًا ومحييًا ومميتًا إلى غير ذلك من الإضافات، فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي: إن الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك.

قال في «شرح المواقف»: من الصفات ما هي غير الذات كصفات الأفعال من كونه خالقًا ورازقًا ونحوهما.

(قوله: قيل عليه: إن التكوين... إلخ) قائله من جعل قوله: «وهو غير المكون» من تتمة الجواب باحثًا على توجيه الشارح.

وحاصله: إن الدليل لا يثبت المدعى؛ لأن المدعى إثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا، فإن التكوين عند المصنف ومن يوافقه مبدأ الفعل؛ ولذا جعله صفة أزلية، واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو أثره للمفعول.

(قوله: ولو سلم لم يكن غير... إلخ) يعني: لو سلم أن التكوين نفس

الفعل لا مبدؤه، فلا يكون غير الامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الإضافة بدون المضافين، ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم أن يكون مغايرًا للفاعل أيضًا؛ لأن الانفكاك من جانب واحد؛ أعني: من جانب الفاعل متحقق ها هنا أيضًا، فيلزم أن تكون الصفة غير الذات، وهو مخالف لما تقرر عندهم من أن الصفات ليست غير الذات.

ولا يخفى عليك أن التسليمين غير وارد على الشارح؛ إذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم، كما تفصح عنه الدلائل الموردة في إثبات الغيرية، وقوله: «وهذا كله تنبيه على كون... إلخ» وجعلهما إيرادًا على تقدير أن يكون قوله: «وهو غير المكون» من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشيء؛ لأن هذا الدليل؛ أعني: قوله: لأن الفعل يغاير المفعول من الشارح، وهو لم يجعل قوله: «وهو غير المكون» من تتمة الجواب، ولم يحمل الغير على المصطلح.

(**قوله: وجوابه: إن الكلام إلزامي... إلخ**) يعني: إن هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بأن التكوين عين المكون، وإنه إضافة، والغرض منه إلزامه.

وحاصله: إن التكوين غير المكون؛ لأن التكوين على ما زعمت نفس الفعل، والفعل مغاير للمفعول بالضرورة.

(**قوله: ويمكن أن يراد... إلخ**) أي: يمكن أن يقال في دفع الاعتراض: إن المراد بالفعل ما به الفعل، ومبدؤه إما حقيقة عرفية، فإن الفعل والخلق والتخليق والاختراع والإحداث والتكوين، وإن كان يدل على المعنى الإضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مرَّ، وإما مجازًا بذكر اللازم وإرادة الملزوم، ويكون قوله: «كالضرب» تنظيرًا لا تمثيلاً حتى يرد أن الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل، فلا يكون موافقًا للمثل له.

(**قوله: وقد عرفت آنفًا جواب... إلخ**) لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم أن يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه، فإن

قوله: «ليس بشيء؛ لأن صحة الانفكاك... إلخ» جواب صريح عن التسليم الأول.

وفي قوله: «والصفة المحدثة مع الذات» إشارة إلى الجواب عن التسليم الثاني؛ يعني: إن الفعل بمعنى الإضافة حادث، ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات. انتهى كلامه.

والأظهر أن يقول: فإن قوله على أن عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الأول، وأراد بقوله: حادث متجدد؛ لأن الفعل بمعنى الإضافة أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، وكذا في الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى، وإلا لزم كونه محلاً للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحييًا ومميتًا ورازقًا وخالقًا، إلى غير ذلك من الإضافات والاعتبارات.

(قوله: **إذ الاحتياج إليه**) يعني: إن احتياج المكون إلى الصانع إنما هو في التكوين والإيجاد، فإذا كان الإيجاد عين ذاته يكون المكون محتاجًا في وجود إلى ذاته؛ إذ لو احتاج إلى موجد غيره يكون الإيجاد صفة لذلك الغير، فلا يكون عين المكون، وهذا خلف، فيكون مستغنيًا عنه وقديمًا لاقتضاء ذاته وجوده.

قيل: تفسير التكوين بالإيجاد إشارة إلى أن المراد بالتكوين الإضافة لا مبدؤها، فيكون هذا الكلام إلزاميًا أيضًا.

(قوله: **القدم إما لغوي... إلخ**) يعني: إن القدم إما مأخوذ من القدم اللغوي، وهو مبنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية «بيش بودن»، فالمعنى: إنه أدوم من العالم وأسبق منه بالزمان؛ بمعنى أنه مضى عليه زمان طويل لم يمضِ على العالم ضرورة أنه حادث، وهذا على تقدير ألا يلاحظ لزوم قدم العالم.

وإما من القدم الاصطلاحي؛ بمعنى عدم سبق العدم، فالمعنى أنه أقوى قدمًا وأولى من العالم، وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم، فإن التكوين إذا كان نفسه يكون قديمًا إلا أنه لا يكون قديمًا كالواجب؛ لأنه قديم

بالتكوين؛ لأن وجوده به، فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديمًا حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه، بخلاف الواجب تعالى فإن ذاته علة مقتضية لوجوده، فلا حاجة في الحكم بقدمه إلى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه، فيكون الواجب أشد وأقوى قدمًا عند العقل.

وهذا على طبق ما قال الحكماء: إن الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودية من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته؛ إذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الأول بخلاف الثاني، وإن كان الخلو عن الوجود فيهما محالاً في الخارج، فتدبر ولا تلتفت إلى ما قال الفاضل المحشي من كون الواجب أقوى قدمًا محل بحث.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وكذا المكون منفك عنه في الحيز)** لأن المكون متحيز دون التكوين الذي هو صفة الواجب تعالى.

(قوله: لأنها) أي: صحة الانفكاك، ومعنى موجودة متحققة، وهو علة قوله: «لا يفيد».

(قوله: حال كونه إضافة) فقدمه يستلزم قدمها.

(قوله: فإن المكون حال بقائه... إلخ) فتحقق انفكاك المكون في الوجود عن التكوين في تلك الحال، وكذلك المكون منفك عن التكوين في الحيز أيضًا حال الحدوث؛ إذ التكوين الإضافي القائم بذاته تعالى غير متحيز بخلاف المكون، وذكر هذا أنسب بسابق كلامه، ثم وجه عدم وجود التكوين وعدم تحققه حال بقاء المكون أن التكون من قبيل الفعل؛ أي: التأثير، وهو عين الأثر، كما بين في مظانه، هكذا قرر الفاضل عبد الرسول موافقًا لما حققه السيالكوتي.

وعندي: إن في انفكاك المكون حال بقائه عن التكوين بحث وجيه يعلم من علة الحاجة إلى الصانع على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول.

(قوله: ولا شك أنه لا معنى... إلخ) وذلك لأنا سقنا الكلام على ما ذهبنا إليه لا على ما ذهبتم إليه، ولا على ما هو متفق عليه بيننا.

(قوله: أراد به الصفات المتجددة... إلخ) لا الصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد قائمًا أو قاعدًا مثلاً.

(قوله: فلا يرد ما قاله الفاضل الجلبي) وجه عدم الورود أن الغرض من الموجودات الخارجية، ومرادنا بالصفة المحدثة الأمور الإضافية الاعتبارية الثابتة له تعالى، بالقياس إلى المخلوقات، وعدم الشمول حينئذٍ لا شبهة فيه.

(قوله: قال في «شرح المواقف»... إلخ) دفع لتوهم عدم كون تلك الصفات غيرًا لكن يلزم منه ألا تكون الغيرية من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموضوع، وهو خلاف المشهور إلا أن يكتفى بالوجود النفسي الأمري.

(قوله: باحثًا على توجيه الشارح) أي: لقول المصنف، وهو غير المكون عندنا بحمله على أنه كلام مستقل بيان للمسألة التي اختلف فيها الماتريدية والأشعرية، وحمل الغير على المعنى اللغوي لا الاصطلاحي.

(قوله: إن التسليمين) أي: ما ذكر في حيزهما؛ أعني: قوله: فلا يكون غيرًا.

(قوله: يلزم أن يكون مغايرًا للفاعل) أيضًا؛ إذ الوارد هما لا نفس التسليمين.

(قوله: إن التسليمين غير وارد) أي: إن شيئًا منهما غير وارد، ويحتمل أن أصل النسخ غير واردين بصيغة التثنية، ثم حصل التحريف.

(قوله: بذكر اللازم وإرادة الملزوم) فإن تعقل المبدأ يستلزم تعقل المعنى الإضافي؛ إذ هو مفسر في التكوين بمبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وكذا في القدرة والإرادة ونحوهما.

(قوله: تنظيرًا) أو المعنى أن المكون مبدأ الفعل يغاير المفعول كما أن الفعل يغايره كالضرب مع المضروب.

(قوله: فيكون مستغنيًا عنه) قال الفاضل الكلنبوي: أقول: القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الموجود بأن نفس الماهيات

مجعولة، وبعد ذلك لزوم القدم ممنوع لجواز أن يكون التكوين والمكون حالتين مع كون أحدهما عين الآخر.

نعم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائدًا عليه، كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الأزلية قدم المكون واستغناءه عن الصانع، وليس كذلك، فليتأمل. انتهى.

(قوله: فيكون هذا الكلام إلزاميًا) لأن القائل بالعينية ينفي كون التكوين صفة حقيقية على ما مرَّ.

(قوله: أيضًا) أي: كما كان الاستدلال الذي ذكره الشارح سابقًا للغيرية بقوله: لأن الفعل يغاير المفعول كلامًا إلزاميًا.

(قوله: إما مأخوذ... إلخ) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال: إن الإقدام اسم تفضيل، وهو يقتضي وجود أصل الفعل في المفضل عليه، ولا قدم ظاهر في العالم.

(قوله: فالمعنى أنه أدوم... إلخ) هذا المقام مما تحير فيه الأعلام، ونحن نقول بإفاضة العلام لا يخفى أن كون التكوين عين المكون لا ينافي أن يكون ذلك المكون تابعًا لإرادة الواجب تعالى.

ألا يرى أن القائل بالعينية قائل بتوقف وجود الممكنات على ذات الواجب تعالى، فحينئذٍ نقول: لو كان التكوين عين المكون، فإما ألا يتوقف وجوده بالتكوين الذي هو عينه على إرادة الواجب تعالى إياه، بأن يستقل بذاته في كونه عين التكوين وموجودًا، فيلزم القدم والاستغناء عن الصانع، أو يتوقف على إرادة الواجب تعالى بأن يكون ذاته مشروطًا بالإرادة في كونه موجودًا بالتكوين الذي هو عينه، فيلزم الأمر الثاني؛ أعني: ألا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه قادر عليه؛ إذ له تعالى ألا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه، فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق، سواء كان المكون قديمًا أو حادثًا.

وبهذا البيان اندفع عن الشارح والمولى الخيالي أمور:

الأول: ما أورده قول أحمد من أن قول الشارح: «وقادر عليه» غير

صحيح؛ لأن العالم حينئذٍ يكون حاصلاً بنفسه، وتحصيل الحاصل ممتنع، والممتنع ليس بمقدور.

والثاني: ما أورده على المولى الخيالي من أن التوجيه الأول في قوله: أقدم من القدم بالمعنى اللغوي المبني على حدوث العالم غير صحيح؛ لأن قول الشارح: «وألا يكون للصانع... إلخ» عطف على قوله: «أن يكون المكون مكونًا... إلخ» وترتيبه على ما سبق لا يكون إلا بملاحظة لزوم القدم.

والثالث: ما أوردوا عليه من أنه إذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجبًا بالذات، فلا يكون الواجب تعالى أولى قدمًا منه، وأما ما ذكره المحشي في دفع الثالث، فليس بشيء قطعًا؛ لأن ملاحظة الواجب بعنوان خالق العالم، وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضًا ممكنة، فلا فرق بينهما في أنهما إن لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمهما ها هنا، وإن لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب أن يفهم هذا المقام.

ولا محذور ها هنا على هذا سوى أنه ينبغي للشارح في هذا العطف «أو» الفاصلة بدل الواو الواصلة؛ لأن كون التكوين عين المكون يستلزم أحد الفسادين المذكورين لا على التعيين لا كليهما، فلتحمل الواصلة على «أو» الفاصلة.

ومبنى هذه الشبهات على زعم أن كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجبًا بالذات وليس كذلك، كما أن قول القائلين بأن وجود الممكن موجود في الخارج بوجود هو عينه لا بوجود زائد عليه قطعًا للتسلسل لا يستلزم كون الوجود واجبًا بالذات؛ لأنهم يقولون بأنه تعالى ما أوجد الممكنات بوجود زائد عليها، وأوجدها بوجود هو عينها.

ومن البين أن الموجد لا يكون واجبًا بالذات، فليكن الكلام هنا على مثله، ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون؛ إذ الإرادة ليست بمؤثرة، نعم يكون قدرته تعالى على المكون بمعنى صحة أن يريد وألا يريد لا بمعنى صحة الفعل والترك.

ويمكن أن يقال: معنى قول الشارح: «وقادر عليه» قادر على إيجاده لولا تكونه بنفسه على أن يحمل مراد القائلين بأن التكوين غير المكون على القضية الخارجية لا على الحقيقية، لكنه لا يدفع الإيراد الثالث؛ لأن المتكون بنفسه أزلاً وأبدًا واجب بالذات، على أن مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كافٍ في الوجود، فلا يندفع به الإيراد الأول أيضًا على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح، فتأمل في هذا المقام، فإنه يحار الأفهام. أفاده الفاضل الكلنبوي.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وفي المكون موجودة في الإضافة أيضًا)** لأن الكون في حال بقائه ينفك عن التكوين الإضافي وإن لم ينفك عنه في ابتدائه.

(قوله: ولو سلم لم يكن غير) هذا إنما يرد على تقدير أن يكون قوله: «وهو غير الكون» من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح، وأما على تقدير أن يكون ردًّا على من قال: «يكون التكوين عين المكون» فلا؛ إذ على هذا لا يضر نفي الغيرية، بل إنما يضر إثبات العينية.

(قوله: ولو سلم لكان غير الفاعل أيضًا) قيل: فلا وجه لتخصيص الحكم بالغيرية بالمفعول، وهذا إنما يرد على تقدير أن يكون ذلك القول من تتمة الجواب أيضًا، وأما على التقدير الآخر: فيكون للرد على القائلين بعينية التكوين للمكون وجه للتخصيص يعرف بالتأمل، وأما السؤال الأول: فيرد على كلا التقديرين، وإنما يندفع بالجواب المذكور.

(قوله: ينفي كونه صفة حقيقية) فيجيب بمذهب الخصم من كون التكوين إضافة لا صفة حقيقية إلزامًا وإفحامًا.

(قوله: ما به الفعل) أي: مبدؤه.

(قوله: تنظيرًا لا تمثيلاً) بمعنى: إن مبدأ الفعل يغاير المفعول كما أن الفعل يغايره، مثل الضرب مع المضروب.

(قوله: وقد عرفت آنفًا... إلخ) نقل عنه: إن قوله: «وليس بشيء؛ لأن صحة الانفكاك... إلخ» جواب صريح عن التسليم الأول، وفي قوله:

«والصفة المحدثة مع الذات» إشارة إلى الجواب عن التسليم الثاني؛ يعني: إن الفعل بمعنى الإضافة حادث، ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات.

(قوله: إذ الاحتياج إليه إنما هو في التكوين والإيجاد) تفسير التكوين بالإيجاد إشارة إلى أن المراد بالتكوين: الإضافة لا مبدؤها، فيكون هذا الكلام إلزاميًا أيضًا، وفيه أن احتياج المكون الصانع في وجوده معناه: إنه ما لم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجودًا، ويجوز أن يكون التكوين عين الكون، ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر، ولا يكون ذلك التعلق بنفسه، بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء، لكن فيه ما مر فيما مر.

(قوله: والمعنى أدوم منه وأسبق) الظاهر أن الأسبقية إنما تلاحظ في الأقدم إذا كان أفعل من التقدم بحذف الزوائد لا من القدم بالمعنى اللغوي؛ لأن الزيادة في الدوام يجوز أن تكون فيما يستقبل فلا تستلزم الأسبقية، مع أن في كونه تعالى أسبق من العالم مناقشة لفظية، تأمل.

(قوله: بأن يلاحظ لزوم قدم العالم أيضًا... إلخ) هذه الملاحظة إنما تجب لدفع مناقشة لفظية وإلا فلا حاجة إليه.

(قال الشارح: وقادر عليه من غير صنع) فيه أنه تعالى لا يكون قادرًا عليه حينئذٍ؛ لأن العالم حينئذٍ يكون حاصلاً بنفسه، وتحصيل الحاصل ممتنع، والممتنع ليس بمقدور.

ويرد عليه أيضًا ما قبل هذا عطف على قوله: «أن يكون الكون مكونًا بنفسه» ولا يخفى أن ترتبه على ما سبق إنما هو بملاحظته، فالأولى أن يفرع عليه أو على اللازم الثالث، وهو ما أشار إليه بقوله: «وألا يكون الله تعالى مكونًا... إلخ» بل هو أحسن، فتأمل.

واعلم أن العينية تستلزم أيضًا أن تكون المكونات قائمة بذاته تعالى؛ لأنه هو المكون للأشياء، ولا معنى للمكون إلا من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكون قائمًا بذاته تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلاً للحوادث، ويستلزم أن يكون الأمر الاعتباري عين الحقيقي؛

لأن التكوين عند الشيخ وأتباعه صفة غير حقيقية، والمكون أمر حقيقي بالاتفاق.

* قال شجاع الدين: **(قوله: جعله بعضهم)** أي: قول المصنف: «وهو غير المكون عندنا».

(قوله: وحمل الغير على المصطلح) قد مر أن الغيرية في الاصطلاح كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما.

(قوله: لصحة الانفكاك بينهما) أي: التكوين والمكون.

(قوله: فلا يكون إضافة) محصوله: إنه لو كان التكوين إضافة حادثة لم يكن غير المكون؛ أي: لم يصح الانفكاك بينه وبين المكون، لكن التكوين غير المكون؛ أي: يصح الانفكاك بينهما، فلا يكون التكوين إضافة حادثة، فيكون هذا الجواب معارضة للدليل الدال على كون التكوين إضافة حادثة، فيكون جوابًا مستقلاً لا من تتمة الجواب الأول الذي هو منع الملازمة.

(قوله: وإلا... إلخ) أي: لو كان التكوين إضافة لما كان غير المكون.

(قوله: لأن صحة الانفكاك... إلخ) حاصله: إنه إن أريد بصحة الانفكاك صحة انفكاك التكوين عن المكون فبطلان التالي ممنوع؛ أي: لا نسلم أنه يصح انفكاك التكوين عن المكون، وإن أريد صحة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة؛ أي: لا نسلم أنه لو كان التكوين إضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين، وعلى كلا التقديرين لا يتم الجواب، فجعل قول المصنف: «وهو غير المكون» من تتمة الجواب ليس بشيء، بل هو كلام ابتدائي أورده المصنف ردًّا على الأشعري حيث ذهب إلى أن التكوين عين المكون، وهو خلاف ما أجمع عليه الجمهور.

(قوله: عند الخصم) وهو المستدل على أن التكوين إضافة حادثة.

(قوله: وفي المكون موجودة... إلخ) أي: ولأن صحة انفكاك المكون عين التكوين محققة في التكوين بمعنى: الإضافة، فالملازمة ممنوعة كما أن صحة انفكاك التكوين عن المكون غير مسلمة، فبطلان التالي ممنوع، فلا يتم الجواب على التقديرين، فلا يصح جعل قول المصنف: «وهو غير المكون» من

تتمة الجواب على أن حمل الغير فيه على المصطلح خلاف الظاهر.

(قوله: كالعرض مع المحل... إلخ) فإن المحل لازم للعرض مع أنهما غيران بالاتفاق، وكذا الذات لازمة للصفة الحادثة مع أنهما غيران بالاتفاق، فلزوم المكون للتكوين؛ بمعنى: الإضافة لا يكفي في عدم غيرية التكوين بمعنى: الإضافة للمكون، فلا يصح قوله: «وإلا لما كان غيرًا» لامتناع الانفكاك حينئذٍ، فتدبر.

(قوله: قوله: لأن الفعل يغاير المفعول) تقدير الكلام: إن التكوين فعل، وكل فعل يغاير المفعول، فالتكوين يغاير المكون.

(قوله: قيل عليه... إلخ) يعني: لا نسلم أن التكوين فعل، بل مبدؤه سلمنا أن التكوين فعل، لكن لا نسلم أن كل فعل يغاير المفعول؛ لامتناع انفكاكه عنه، فلا يثبت أن التكوين يغاير المكون، ولو سلم أن الفعل هو التكوين، وأنه مع امتناع انفكاكه عن المفعول يغاير المفعول لزم أن يكون غير الفاعل مع امتناع انفكاكه عنه أيضًا، فيلزم أن تكون صفة التكوين غير الذات.

(قوله: ليس نفس الفعل) أي: الإيجاد، فكون الفعل غير المكون لا يستلزم كون مبدأ الفعل عين المكون والكلام فيه.

(قوله: ولو سلم لكان غير الفاعل) أي: ولو سلم أنه غير المكون مع امتناع انفكاكه عنه؛ أي: عن المكون.

(قوله: أيضًا) أي: كما أنه غير المكون المفعول.

(قوله: فتكون الصفة غير الذات) وقد ثبت أن الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عينها.

(قوله: وجوابه أن الكلام إلزامي) يعني: إن كون التكوين فعلاً وكون الفعل مغايرًا للمفعول مسلمان عند الخصم القائل بكون التكوين نفس المكون، فلا يرد عليهما من جانبه منع، ولا إبطال مغايرة الفعل للمفعول بلزوم مغايرته للفاعل، وبلزوم كون الصفة غير الذات، وهذا كله مبني على أن يكون التكوين مبدأ الفعل، والمراد بالفعل في قول الشارح: «لأن الفعل يغاير المفعول» هو مبدأ الفعل، ومغايرته للمفعول المكون بديهي، فلا يرد عليه منع.

(**قوله: إن الكلام إلزامي**) أي: قول الشارح: «لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة».

(**قوله: بالعينية**) أي: بكون التكوين عين المكون.

(**قوله: بنفي كونه... إلخ**) فلا يرد عليه أنه يلزم كون التكوين غير الذات.

(**قوله: ويمكن أن يراد... إلخ**) وهو الجواب الحق.

(**قوله: بالفعل**) أي: مبدأ الفعل وهو التكوين.

(**قوله: تنظيرًا لا تمثيلاً**) للمغايرة فقط.

(**قوله: جواب التسليم الأول**) قال في الحاشية: فإن قوله: «وليس بشيء... إلخ» جواب صريح عن التسليم الأول، وفي قوله: «والصفة المحدثة مع الذات» إشارة إلى الجواب الثاني عن التسليم الثاني؛ يعني: إن الفعل بمعنى: الإضافة حادث، ولا محذور في مغاير الصفة الحادثة. انتهى كلامه.

وقوله: «فإن قوله: وليس بشيء... إلخ» الظاهر أن يقال: فإن قوله: «على أن عدم الغيرية... إلخ» جواب صريح كما لا يخفى.

(**قوله: إذ العالم حادث**) في نفس الأمر بدون ملاحظة لزوم القدم على تقدير كون التكوين نفس المكون.

(**قوله: بدون التكوين**) بخلاف العالم؛ فإنه قديم بالتكوين الذي هو نفسه.

* **قال الشارح**: [**وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريًا، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث، لا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملاً صحيحًا يصلح محلاً لنزاع العلماء واختلاف العقلاء، فإن من قال: «التكوين عين المكون» أراد أن الفاعل إذا فعل شيئًا فليس ها هنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرًا محققًا مغايرًا للمفعول في الخارج، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وهذا كله تنبيه)** إذ التغاير بحسب المفهوم ضروري مستغنٍ عن الدليل، بل عن التنبيه.

قيل: هذا ميل من الشارح إلى مذهب الأشعري، وتعريض للمصنف ـ رحمه الله ـ فإنه لما قال: «عندنا» فكأنه نسب القول بأن التكوين عين المكون بحسب المفهوم إلى الأشعري، وليس كذلك؛ إذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه، ولا يصلح محل النزاع، وأنت تعلم أن حمل الغير في عبارة المصنف ـ رحمه الله ـ على ما يقابل العين بحسب الهوية في الخارج محتمل غير مقطوع به في الحمل على ما يقابل العين بحسب المفهوم.

(قوله: فإن من قال) تعليل للحكم الضمني.

(قوله: أراد أن الفاعل... إلخ) قال في «شرح المقاصد»: ويمكن أن يكون معناه: إن الشيء إذا أثر في شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثرًا فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير، وأما حقيقة الإحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الإيمان، وقد ثبت ذلك في بحث الأمور العامة.

(قوله: إلا الفاعل والمفعول) فالحصر المستفاد من كلمة «إلا» إضافي.

(قوله: وإما المعنى الذي يعبر عنه) يعني: إن حقيقة التكوين والإيجاد ليست مغايرة للمفعول في الخارج بحسب الهوية والوجود، فيكون عين المكون، ويرد عليه أنه إن أريد بالعين العينية بحسب الهوية والفرد فلا يلزم مما ذكر، وكذا الحال إذا أريد به الاتحاد في الوجود.

وأيضًا يلزم أن يكون الأمر الاعتباري متحدًا بهوية الموجود الخارجي فيكون موجودًا خارجيًا متأصلاً في الوجود كالمفعول، وإن أريد معنى آخر فلا بد منه من تصويره أولاً حتى يتكلم عليه ثانيًا.

وأيضًا إن العينية بهذا المعنى جارية في جميع الأمور العدمية فما الوجه في تخصيص البحث به؟ وجعله محل النزاع حينئذٍ، بل النزاع في الحقيقة راجع

إلى أن التأثير والإيجاد أمر اعتباري أم لا، وقد ثبت ذلك في الأمور العامة فلا وجه لجعله مبحثًا آخر.

وأيضًا إن التكوين فكما أنه عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى، فجعله نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح، فلا بد من بيان المرجح، ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم إذا علم شيئًا فليس ها هنا في الخارج إلا العالم والمعلوم، وأما العالم فأمر اعتباري يحصل... إلخ، وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه إنكار جميع الصفات الأزلية، فليتأمل.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: وهذا كله تنبيه على كون الحكم... إلخ)** الأنسب أن يقال بدله: «تنبيه على كون الحكم بتغاير التكوين والكون ضروريًا» بل الأولى أن يقال: «تنبيه على تغاير التكوين والكون» فافهم.

(قال الشارح: ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول... إلخ) ويمكن أن تكون التنبيهات على المغايرة؛ لكف القاصرين عن اعتقاد العينية المنفهمة من ظاهر عبارات الراسخين من علماء الأصول لا لنسبة اعتقاد العينية الظاهرة استحالته إليهم.

(قال الشارح: أراد أن الفاعل... إلخ) ملخصه: إنه إذا أثر في شيء وأوجده بعدما لم يكن مؤثرًا فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير، وأما حقيقة الإحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان.

وفي «شرح المقاصد»: والذي يشعر به كلام بعض الأصحاب أن معناه: إن لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازًا مشهورًا من الخلق بمعنى المصدر، وهذا لا يليق بالمباحث العلمية.

*** قال الشارح: [وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج؛ بمعنى: إنه ليس في الخارج للماهية تحقق، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول، كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فتكونها هو وجودها، لكنهما متغايران في العقل؛ بمعنى: إن للعقل إن**

يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم إبطال هذا الرأي إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات، مغايرة للقدرة والإرادة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وهذا كما يقال... إلخ)** وقد يقال: إن هذا النزاع في الحقيقة راجع إلى النزاع في أن الوجود هل هو نفس الموجود أم زائد عليه؟.

حاصله: إن الأفعال التى هي غير التكوين والإيجاد حالة حادثة في المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة، فإن الأثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت أو عدمية، بخلاف التكوين والإيجاد ونحو ذلك فإن أثره نفس المفعول لا حالة حادثة فيه؛ لأن وجود الشيء عند الشيخ الأشعري عينه.

ولما أراد التنبيه على هذه الدقيقة قال: التكوين عين المكون، ولم يرد بالتكوين نفس الإحداث، بل ما يترتب عليه من الأثر، فإن إطلاق المصادر على الحاصل بها شائع ولما كان وجود الأشياء زائدًا عليها عند غيره لم يكن الأثر المترتب على التكوين نفس المكون، بل اتصافه بالوجود، وفيه مثل ما مر من أن هذا قد ثبت في الأمور العامة.

وأيضًا إن النزاع في زيادة الوجود عند صاحب «المواقف» راجع إلى النزاع في الوجود الذهني، فمن لم يثبت الوجود الذهني كالشيخ قال: «إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقًا» ومن أثبته قال: «الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن» فمن ادعى الغيرية مع أنه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه، وفساده غير خفي لمن له أدنى تمييز، فلا بد ألا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول، بل يطلب للكلام محمل يصلح محل للنزاع للعلماء، تأمل.

* **قال الشارح: [والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى: إيجابًا له، وإذا نسب إلى القادر يسمى: الخلق والتكوين، ونحو ذلك، فحقيقته: كون الذات بحيث**

تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته، ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال، كالترزيق والتصوير والإحياء والإماتة، وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والتحقيق)** هذا ميل من الشارح إلى مذهب الأشعري بأنه أمر اعتباري.

[التكوين صفة أزلية لله تعالى قائمة بذاته]

* **قال الشارح: [وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر، وفيه تكثير للقدماء جدًّا، وإن لم تكن متغايرة، والأقرب ما ذهب إليه المحققون منهم، وهو أن مرجع الكل إلى التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى: إحياء، وبالموت: إماتة، وبالصورة: تصويرًا، وبالرزق: ترزيقًا، إلى غير ذلك، فالكل تكوين، وإنما الخصوص بخصوصية التعلقات].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: وفيه تكثير للقدماء جدًّا**) في نوع إيماء إلى أن أصل التكثير ليس أمرًا مستحسنًا.

(**قوله: والأقرب**) إلى التحقيق من مذهب البعض.

(**قوله: منهم**) وهم علماء ما وراء النهر.

(**قوله: مرجع الكل**) بمعنى: إن مبدأ الكل وما يتوقف عليه صفة حقيقية، أو بمعنى: إن مآل الكل، ويؤيد الثاني قوله: «فالكل تكوين».

* **قال الشارح: [(والإرادة صفة لله تعالى أزلية، قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدًا وتحقيقًا؛ لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت، لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالإرادة والاختيار، والنجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته، وبعض المعتزلة من أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل، والكرامية من أن إرادته حادثة في ذاته].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: والنجارية**) من المعتزلة، هذا أحد

قولي النجارية، والآخر ما مر من أن كونه مريدًا أنه ليس بمكره في فعله ولا بساهٍ ولا مغلوب، ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه ـ رحمه الله ـ من أن هذا موافق للفلاسفة في نفي كونه فاعلاً بالاختيار، مع أنه ظاهر الفساد في نفسه.

وكذا لم يتعرض لما ذهب إليه الكعبي من أن إرادته لفعله هي علمه تعالى به، ولفعل غيره أمره به، ولا لما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أنها علمه تعالى بنفع في الفعل؛ إذ لا يصلح قول المصنف ـ رحمه الله ـ ردًّا لهما.

* قال العصام: (**قوله: كرر ذلك... إلخ**) كرر الشارح وجه التكرار تأكيدًا وتحقيقًا، فتنبه.

وقوله: «تخصيص المكوّنات بوجه دون وجه» كان الأولى منه تخصيص المقدورات؛ لأن تعلق التكوين بعد تخصيص الإرادة، وفي إثبات صفة الإرادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجبًا وفي كونه ذاتًا بحتًا لا صفة له.

وأيضًا القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارًا، فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالإيجاب؛ إذ لو كان الله تعالى موجبًا لم يكن وجود العالم على الوجه الأصلح، بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه، فلا يتجه أن الوقوع على الوجه الأصلح أوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قاله الحكيم، فلا يدل على الاختيار إلا أن يقال: المراد بالوجوه الممكنة بالنظر إلى ذات العالم، ولا ينافي ذلك الإمكان إيجاب المبدأ، وقد يقال: اقتضاء النظام الاختيار بديهي.

* **قال الشارح: [والدليل على ما ذكرنا: الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به، وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وأيضًا: نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرًا مختارًا (وكذا حدوثه) إذ لو كان**

صانعه موجبًا بالذات للزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته الموجبة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: للزم قدمه)** نوقش بأن صحة الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب العرض[1] كما مرت بالإشارة، تأمل.

* قال الخيالي: **(قوله: دليل على كون صانعه قادرًا مختارًا)** وذلك بحكم الضرورة، فمن توهم توقف هذا الدليل على إبطال قول الحكماء: «إن هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها» فلمناسبة الكمال أوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات، نعم قد يناقش باحتمال الواسطة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وذلك بحكم... إلخ)** يعني: كون نظام العالم على الوجه الأوفق، والأصلح دليلاً على كون صانعه قادرًا مختارًا حكم يدعونه الأصحاب من الضروري، فإنه إذا كان موجبًا لم يكن على الوجه الأصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا، لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصًا إذا ادعى الخصم أن مبدأه لما كان كاملاً من جميع الوجوه يكون أثره أيضًا على الوجه الأكمل غير مسموع؛ لأنه لا بد له من دليل.

(قوله: نعم تمكن المناقشة باحتمال الواسطة) بأن يقال: نظام العالم على الوجه المذكور إنما يدل على كون مؤثره عالمًا قادرًا مختارًا، ولم يقتضِ أن يكون الواجب كذلك؛ إذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطًا مختارًا صادرًا عن الواجب بطريق الإيجاب، والجواب بأن ما سوى الله حادث، ولا يمكن استناده إلا بطريق الاختيار غير تام؛ لأنه مبني على إثبات حدوث جميع ما سوى الله، وهو لم يثبت جدًا بل إنما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات.

---

(١) إذ الانتهاء طولاً ينافي التسلسل عرضًا كما في الأوضاع والحركات الفلكية، فإنها غير متناهية مع انتهاء العلل في الواجب.

واستدل عليه بعض الأكابر بأن كل ما سوى الواجب تعالى ممكن، وكل ممكن مفتقر إلى مؤثر، وكل مفتقر محدث؛ لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجد، فبقي أن يكون إما حال الحدوث أو حال العدم، وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر، وفيه: إنه لو تمّ لاستلزم إما القول بحدوث صفاته تعالى، أو القول بأنها واجبة بالذات، وكلا الأمرين مشكل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فإنه إذا كان موجبًا... إلخ)** فإن القول بأن الصادر هو الأصلح يقتضي أن هناك غيره من الوجوه.

(قوله: في محل المناقشة) يعني: لا نسلم أنه إذا كان موجبًا لم يكن هناك إلا وجه واحد؛ إذ الوجوه الممكنة كثيرة، فلم لا يجوز أن يصدر الأصلح من الوجوه الممكنة بالإيجاب خصوصًا إذا رجحه تناسب الكمالية.

(قوله: واستدل عليه) أي: على حدوث جميع ما سوى الله تعالى.

(قوله: وكل مفتقر محدث) لا كلام على دليله إلا في هذه المقدمة.

وقوله: «لأن تأثير المؤثر فيه... إلخ» دليل عليها لكن لا يثبتها؛ لأن شقًّا رابعًا لم يذكره المستدل، وهو أن يكون تأثير المؤثر في ذلك المفتقر إليه أزلاً بأن يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته.

(قوله: وفيه أنه لو تمَّ... إلخ) نقض إجمالي بأن هذا الدليل مستلزم للمحال.

(قوله: أما القول... إلخ) إن كانت داخلة فيما سوى الواجب.

(قوله: أو القول... إلخ) إن لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل السوى على الغير المصطلح لاندفع ذلك النقض.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: نعم قد يناقش باحتمال الواسطة)** تقريرها أن يقال: نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح إنما يدل على كون المؤثر في العالم قادرًا مختارًا، ولم يقتضِ أن يكون الواجب تعالى

كذلك؛ إذ يجوز أن يكون المؤثر وسطًا مختارًا صدر عن الواجب بطريق **الإيجاب.**

* قال شجاع الدين: **(قوله: باحتمال الواسطة)** أي: الوسط المختار كما ذكره المحشي مرة أخرى.

[القول في رؤيته تعالى]

* **قال الشارح**: [(ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر، وهو معنى إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر، وذلك أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفًا لدينا في الحالين، لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل، ولنا بالنسبة إليه حينئذٍ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى: إن العقل إذا خلا ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك، مع أن الأصل عدمه، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع فعليه البيان، وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي وسمعي].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بمعنى الانكشاف)** إشارة إلى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول؛ لأن الانكشاف صفة المرئي، والمصدر المبني للفاعل صفة الرائي، وإنما حمل على الأول مع أن العبارة تحتمل الثاني أيضًا؛ لتبادره من غير تقدير في العبارة، ولأنه المتنازع فيه وإن كان كل واحد منهما لازمًا للآخر.

(قوله: وهو معنى إثبات[1] الشيء) أنت خبير بأن المتبادر منه المصدر المبني للفاعل، وللإثبات معانٍ إيجاد الشيء وتسكين الشيء عن الحركة والوجود والبيان بالدليل.

(قوله: حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف؛ أعني: الانكشاف التام كما يقتضيه سابق كلامه، لكنه يأباه قوله: «ولنا بالنسبة... إلخ»؛ إذ ذلك يدل على أن الرؤية المصدر المبني للفاعل، وهي الحالة الإدراكية لا بتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة.

ويؤيده ما في «شرح المقاصد»: إن إذا عرفنا الشمس بحدٍّ أو رسم كان نوع

---

(١) قال ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف»: والإثبات قد يستعمل بمعنى العلم مجازًا.

من المعرفة، ثم إذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعًا آخر من الإدراك فوق الأول، ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميه: الرؤية، تأمل.

(قوله: بمعنى أن العقل... إلخ) أي: إذا خلى عن الشواغل؛ أي: من التوجه ومداخلة الوهم.

(قوله: ونفسه) عطف على المقدر، ولو قال: بمعنى أن العقل إذا خلا ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته تعالى، وهو الإمكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج إلى الأدلة السمعية والعقل لكان أسلم عما قاله الفاضل المحشي، هذا هو الإمكان الذهني وليس بمحل النزاع[1]؛ إذ الخصم قائل به. تم كلامه.

بل محل النزاع هو الإمكان الذاتي الذي هو جهة القضية، على أن اعتراف الخصم بالإمكان الذهني محل بحث، كيف وإن الخصم حاكم بامتناع الرؤية، إلا أن يقال: إن الخصم حاكم به بالاستدلال، ولا شك أن ذلك فرع الإمكان الذهني. وأيضًا إن المقصود بهذا الكلام بيان[2] ما يتوقف عليه الاستدلال بالنقل والسمع دون وضع المسألة المتنازع فيها ردًّا لما يتوهم من أن الموقوف عليه هو الحكم بالإمكان وعدم امتناع الرؤية.

وقد يقال: إن الظاهر من «شرح المقاصد» أن الموقوف عليه هو بيان الإمكان؛ حيث قال: لم يقتصر الأصحاب على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الإمكان أيضًا؛ لأن السمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب فاحتاجوا إلى بيان الإمكان أولاً والوقوع ثانيًا. تم كلامه.

وقد يقال: إن المقصود بهذا الكلام بيان أن الظاهر معنا وأن المحتاج إلى البيان هو مذهب الخصم، وما ذكر في البيان تنبيهات، فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لا يضرنا بخلاف ما ذكره الخصم، إلا أن هذا المقصود هل هو يحصل مما ذكره؟ فيه تردد.

---

(١) وقد يقال: إن محل النزاع هو الإمكان مع بقائه على صرافته بدون إقامة الدليل على الامتناع.

(٢) أي: ليس الغرض من هذا الكلام تحرير محل النزاع بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل، وتمهيد لقوله: «واجبة»، تدبر.

(قوله: مع أن الأصل عدمه) سيما فيما ورد به الشرع.

(قوله: وقد استدل أهل الحق) أي: المتقدمون من أهل السنة على إمكان الرؤية، وها هنا مقامان: الوقوع والإمكان، والعقل مستقل في إثبات الإمكان من غير احتياج إلى السمع والنقل، بخلاف الوقوع والفعل فإنه ليس كذلك، ولهذا استدلوا على الإمكان بالعقل والنقل وعدم الاقتصار على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الإمكان، بل هي أدل دليل الإمكان لما نقلناه من «شرح المقاصد»[١].

والظاهر أن عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كافٍ في الاستدلال بالدليل النقلي من غير احتياج إلى حكم العقل بالإمكان، ولعل هذا منشأ حمل الإمكان ها هنا على الإمكان الذهني، فليتأمل.

❊ قال العصام: **(قوله: ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر)** أي: المراد الانكشاف التام لا ما تعتاده النفس من إدراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة بإحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر، والمراد: الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو إدراك الأشياء بالبصر.

وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا: لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى. بل في الرؤية بالمعنى المعتاد، والمراد بإثبات الشيء كما هو بحاسة البصر: إثباته في نظر العقل والقوى الإدراكية.

(قوله: جائزة في العقل؛ بمعنى: إن العقل إذا خلي ونفسه... إلخ) قد سلك المصنف في إثبات الرؤية طريقًا قويمًا موجزًا، وذلك أن العقل حاكم بجواز الرؤية، وما حكم به العقل ما لم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله وإلا لارتفع الأمان عن العقل، وإذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت؛ إذ لا يجوز تأويل النص ما لم يقم دليل على عدم صحة ظاهره، فإثبات صحة الرؤية بأدلة ذكروها مستغني عنه، ولا حاجة إلا إلى إبطال دليل الامتناع إلا أن تجعل

---

(١) من أنها سمعيات يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلق، فاحتاجوا إلى بيان الإمكان أولاً والوقوع ثانيًا، كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية.

أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع، فمن قال: الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الإمكان الذهني وليس بمحل النزاع؛ إذ الخصم قائل به لم يأت بشيء.

وقوله: «ما لم يقم برهان على ذلك» لا حاجة إليه؛ لأن قيام البرهان لا يجامع تخلية العقل.

وقوله: «مع أن الأصل عدمه علاوة» أي: العقل يجوز، ويتقوى تجويز العقل بأن الأصل عدم البرهان. وفيه أن الأصل في الحوادث: العدم، والبرهان على الأمر الثابت أزلاً وأبدًا أزلي ليس الأصل عدمه، وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريًا على أن استدلال أهل الحق تنبيه فلا تجدي فيه المناقشة، وقدم الدليل العقلي على النقلي مع أن التعويل على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات، حتى إن الشيخ أبا منصور لم يتمسك إلا بالنقل على ما قيل، ولذا قدموا الدليل النقلي؛ لأن الدليل النقلي إنما يبقى على دلالته إذا لم تمتنع الدعوى عقلاً، فتصحيح الرؤية عقلاً مقدم على التعويل على شهادة النقل على إنك عرفت أنه تنبيه، فلا وصمة له لضعفه واشتماله على التكلف، فلا حاجة إلى أنه قدم العقلي سلوكًا لطريق الترقي من الأضعف إلى الأقوى.

* قال ولي الدين: **(قوله: فمن قال: الجواز... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: فلا تجدي فيه المناقشة) هذا رد على المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: بمعنى الانكشاف التام)** يشير إلى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول؛ لأن الانكشاف صفة المرئي، ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي.

(قوله: بمعنى أن العقل إذا خلا... إلخ) هذا هو الإمكان الذهني، وليس بمحل النزاع؛ إذ الخصم قائل به.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يشير إلى أن الرؤية... إلخ)** أي: يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف إلى أن الرؤية مصدر مبني للمفعول، بمعنى كونه تعالى مرئيًا؛ لأن الانكشاف صفة المرئي، والمصدر المبني للفاعل؛ أي: كون الشخص رائيًا صفة الرائي.

وإنما حمل الشارح على الأول مع أن الثاني أيضًا محتمل؛ لتبادره منه من غير تقدير شيء في العبارة، ولأنه المتنازع فيه؛ لأن الخصم إنما يرى المانع من جانب المرئي، وإن كان كلا منهما لازمًا للآخر، فعلى هذا يكون قوله: «وإثبات الشيء أيضًا» مصدرًا مبنيًا للمفعول؛ أي: كون الشيء مثبتًا لكن قوله فيما بعد: «ولنا بالنسبة إليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية» يدل على أنه مصدر مبني للفاعل. ويمكن أن يقال: تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم، فلا حاجة إلى التأويل، ويكون موافقًا لما في «شرح المقاصد» أنا إذا عرفنا الشمس بحدٍّ أو رسم كان نوعًا من المعرفة، ثم إذا أبصرنا وغمضنا كان نوعًا آخر من الإدراك فوق الأول، ثم إذا فتحنا العينين كان نوعًا آخر من الإدراك فوق الأولين سميناه بالرؤية.

(قوله: هذا هو الإمكان الذهني... إلخ) يعني: عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الإمكان المفسر بتجويز الذهن، وفرضه مع عدم المانع الشامل للمتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيًا؛ إذ يصدق عليه أن العقل بعد التخلية، وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع؛ لأن الخصم قائل بإمكان الرؤية بهذا المعنى، فإنه يقول: إن العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية، لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردًا عن المكان والجهة، وعدم كونه جسمًا مكيفًا بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه إنما النزاع في الإمكان الذاتي المقابل للامتناع، المفسر بألا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات، فالصواب أن يقول: إن العقل إذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته.

ويمكن أن يقال: إن الإمكان الذهني كافٍ في هذا المقام، وإن غفل عنه السلف الكرام؛ لأن العقل إذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه؛ إذ لا يمكن صرف الظواهر، ولا التوقف فيها بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع؛ إذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الأحكام الشرعية؛ إذ يجوز أن يظهر دليل عقلي على امتناعها، فعلم أن عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كافٍ لنا في العمل بالظواهر.

ويؤيد ذلك أن القوم لم يتعرضوا لإثبات الإمكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك، بل اكتفوا على أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق، ومن ادعى الامتناع فعليه البيان، ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لتبادره منه)** أي: من كلام المصنف حيث أضاف الرؤية إلى المفعول، فالمتبادر من المركب الإضافي؛ أعني: رؤية الله المعنى المبني للمفعول، وإن كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الرؤية المعنى المبني للفاعل، فلا تنافي بينهما.

(قوله: وإن كان كل منهما لازمًا للآخر) فإن رؤية الشخص لله تعالى مستلزم كونه تعالى مرئيًا وبالعكس، فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضًا.

(قوله: كون الشيء مثبتًا) أي: في نظر العقل والقوى الإدراكية بسبب حاسة البصر.

(قوله: إن الإمكان الذهني كافٍ) مأخوذ مما ذكره الفاضل المحشي من أن هذا القدر من الجواز العقلي يكفي ها هنا؛ لأن المقصود هو أن يفرع عليه ما بعده من قوله: واجبة بالنقل، وأما النقص بالجسمية ونحوها، فجوابه: هو أنا سلمنا أن العقل إذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسمته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسميته تعالى، بخلاف رؤيته تعالى؛ إذ لم يقم برهان على امتناعها، فبقي على الجواز الأصلي هو يكفي ها هنا. انتهى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: مصدر المبني للمفعول)** وكذا الإثبات في قوله: «وهو معنى إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر» أي: تحققه بالبصر كما هو.

قيل: وإنما جعلت منه؛ لأن الخصم إنما يرى المانع عنها من جانب المرئي، فافهم.

(قوله: هذا هو الإمكان الذهني) أي: الشامل للممتنع أيضًا؛ إذ حاصل الإمكان الذهني أن يجوز للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما تقرر في تعريف الكلي، وهذا يعم الممتنع أيضًا.

(قوله: إذ الخصم قائل به) قيل: الظاهر أن الخصم إنما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لا على وجه التجرد، ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وليس بمحل النزاع)** فيه أنه أجمع أئمة أهل السنة على جواز رؤيته تعالى عقلاً؛ بمعنى: إن العقل لا يحكم بامتناعها، والمعتزلة خالفوهم وحكموا بامتناعها عقلاً؛ بمعنى: إن العقل يحكم بامتناعها، وقد نقله المحقق الشريف في «شرح المواقف» عن الآمدي، فعلى هذا كان الإمكان العقلي محل النزاع.

* **قال الشارح:** [تقرير الأول: إنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم، وعرض وعرض، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهم، والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلية، فتعين الوجود، وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يرى من حيث تحقيق علية الصحة، وهي الوجود، ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطًا، أو من خواص الواجب مانعًا].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: إنا نفرق بالبصر... إلخ)** أي: ندرك بالبصر خصوصية كل منهما، ونميز كلاً منهما من الآخر، ولعل هذا من قبيل التنبيه لإزالة الخفاء؛ إذ الشيء قد يكون مرئيًا بالذات وقد يكون مرئيًا بالعرض، والمرئي حقيقة هو الأول، وقد يشتبه الحال بينهما، وليس من قبيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كما توهمه الفاضل المحشي.

وقال: يرد عليه أنه إن أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة، وإن أريد باستعمال البصر فلا يفيد بأنا نفرق بالبصر بين الأعمى والأقطع، والتحقيق أن الفرق بمدخلية البصر لا يقتضي كون المفروض مبصرًا. تم كلامه.

والجواب عنه: بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لأمر آخر مدخل، وتميز الأعمى والأقطع من حيث هو كذلك يحتاج إلى معاونة

العقل وراء الإحساسية ليس بتام؛ إذ الاحتياج إلى معاونة العقل عام، والتخصيص بالبعض دون البعض تحكم، وأيضًا عدم مدخلية الأمر الآخر في الأمور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم، إلا أن يقال: إن الكلام في الأمور المقطوعة بعدم المدخلية والأمور المحتملة في المدخلية فمما لا ثبت له، تأمل.

(قوله: ولا بد بالحكم المشترك... إلخ) وهو الرؤية، بل صلاحية الرؤية، ولعله أراد بالحكم ها هنا المحكوم به.

(قوله: إذ لا رابع يشترك بينهما) ويصلح ويتوهم عليه لصحة الرؤية، فلا يتجه المنع بمطلق التحيز، وغير ذلك من الأمور الشاملة على أن ذلك داخل في قوله: «ولا مدخل للعدم... إلخ» لأن المراد بالعدم: الأمور العدمية، فلا وجه لما قاله الفاضل المحشي، يرد عليه أن التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة، بل الأمور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما. تم كلامه.

لكن بقي أن الوجود أيضًا من الأمور العدمية، والقول بأن المراد بالوجود الموجود[١] لا يجدي نفعًا، فليتأمل.

(قوله: ولا مدخل للعدم... إلخ) بأن يكون نفسها أو جزء منها، ولا تمنع مدخلية العدم بطريق الشرطية[٢]، وإليه أشار ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف» حيث قال: إذ التأثير صفة إثبات، فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه، فلا يتجه ما قاله الفاضل المحشي بعد نقل ما في «شرح المواقف» ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية، فلا يتم المقصود. تمَّ كلامه.

إذ المقصود نفي المدخلية على الوجه المذكور دون نفي المدخلية مطلقًا، فيرد ما ذكر في «شرح المواقف» على المقصود، ويتم به المطلوب، فلا يرد ما

---

(١) أي: الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر، فلا يرد أن الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي، وأنه أمر اعتباري كالحدوث.

(٢) قال في «شرح المقاصد»: ثم الشرطية والمانعية إنما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها.

أورده عليه، لكن بقي أنه ـ قدس سره ـ حمل العلة على ما فهمه الأكثر؛ أعني: المؤثر، والتحقيق أن المراد بها ما يصلح متعلق الرؤية لا المؤثر كما سيصرح الشارح في جواب الاعتراض عن قوله: «إن المراد... إلخ» إن شاء الله تعالى، تأمل.

(قوله: ويتوقف امتناعها... إلخ) أي: الرؤية، وفي بعض النسخ: «امتناعه» أي: امتناع أن يرى على ما هو مدعى الخصم، كأنه إشارة إلى جواب دخل مقدر، وهو أن يقال: لا يلزم من كون الوجود مشتركًا بين الواجب وغيره أن تصح الرؤية؛ لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطًا أو خواص الواجب مانعًا، فأجاب بقوله: «ويتوقف... إلخ».

حاصله: إن الامتناع موقوف على ثبوت وتحقق شيء من الخواص شرطًا أو مانعًا، ولم يثبت شيء منها، على أن امتناع وقوع الرؤية بواسطة الأمر الخارج من الشرط والمانع لا ينافي صحتها في نفسها، والمدعى هو الصحة[١] في حد ذاتها، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض)** فيه: إن الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيًا، وأن القطع بشيء وجداني لا يحتاج فيه إلى دليل، فكان الظاهر أنا نرى الأعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق... إلخ؛ لأنا نفرق بالبصر بين الأعمى والأقطع مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين.

(قوله: ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجودًا في المعدوم الذي تمتنع رؤيته بالإجماع، فلا يمكن أن تكون تلك العلة الإمكان المشترك بين المعدوم والموجود، ولا شيئًا من الأمور العامة، ولذا قال في «المواقف»: وهذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث، ثم بعد سقوط الإمكان أيضًا الترديد ممنوع؛

---

(١) أيضًا: إن إمكان الشيء لا يعلل بالأمر الخارجي؛ لامتناع الإمكان بالغير على ما بين في موضعه.

لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الإمكان، ولو قيل: ذلك داخل في الترديد يتجه أنه ليس الوجود المشروط مشتركًا بين الصانع وغيره، ويمكن أن يمنع أيضًا مستندًا بأن العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة، ولا يبعد أن يجعل هذا المنع داخلاً فيما سيذكره الشارح، كالمنع بسند جواز عليَّة التحيز المطلق، أو وجوب الوجود بالغير.

ويريد بنفي مدخلية العدم في العلية: أنه لا مدخل له في علية الأمر المتحقق، وإلا فعدم العلة علة لعدم المعلول، وأورد عليه أن العدم لا يكون فاعلاً للوجود ولا مانع من عليته بوجه آخر.

* قال ولي الدين: **(قوله: ولا يبعد أن يجعل... إلخ)** فيه تعريض للمحشي الخيالي بأن ما ذكره من المنوع بقوله: يرد عليه أن التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة داخل في قول الشارح: «وفيه نظر» لا شيء آخر كما هو الظاهر.

(قوله: سيذكره الشارح) أي بقوله: «وفيه نظر... إلخ».

(قوله: أورد عليه... إلخ) المورد المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: ضرورة أنا نفرق... إلخ)** يرد عليه أنه إن أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة، وإن أريد باستعمال البصر فلا يفيد؛ لأنا نفرق بالبصر بين الأعمى والأقطع.

والتحقيق: إن الفرق بمدخلية البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرًا.

(قوله: إذ لا رابع يشترك بينهم) يرد عليه أن التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل لأمور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما.

فإن قلت: علية الأمور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على أنها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعًا.

قلت: يجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن.

(قوله: والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود... إلخ) وأيضًا لو عللت بالإمكان لصح رؤية المعدوم الممكن، هذا خلف وفيه نظر.

(قوله: ولا مدخل للعدم في العلية) لأن التأثير صفة إثبات، فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه، كذا في «شرح المواقف»، ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود.

(قوله: ويتوقف امتناعها) أي: امتناع الرؤية، فإن امتناع وجود الرؤية لفقد شرط، أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أنه إن أريد... إلخ)** أي: إن أريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض، فهو مصادرة بجعل المدعي جزء من الدليل؛ إذ يصير الكلام هكذا إنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض؛ لأنا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض، وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده، وإن أريد به الفرق باستعمال البصر، فهو لا يفيد في إثبات المقصود؛ أعني: كون الأعيان والأعراض مرئيين، فإنا نفرق باستعمال البصر بين الأعمى والأقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما؛ لأنهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد.

والتحقيق: هو أن الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر الجواز أن يكون المبصر عوارضه، وبتوسط ذلك الإدراك يفرق العقل بينه وبين أمر آخر.

قيل: إن الضرورة قاضية بأن الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود، ولا اختصاص لها بشيء من الأعيان والأعراض، وبهذا القدر يحصل المطلوب.

وفيه: إن كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الأعيان والأعراض ضروريًا محل تأمل، كيف وقد ذهب كثير من العقلاء إلى أن المرئي هو الأعراض من الألوان أو الأضواء وغير ذلك على ما بُين في محله.

(قوله: يرد عليه أن التحيز المطلق... إلخ) يعني: إن الحصر ممنوع؛ إذ التحيز المطلق؛ أعني: كون الشيء شاغلاً للحيز سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب الغير، وكونه مقابلاً للرائي بل الأمور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما، فيجوز أن يكون علة صحة الرؤية واحدًا منها.

قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة للرؤية: لا يضر المعلل؛ لأن فيه ثبوت المطلوب، وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود فيه، وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري محض، فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقًا لها. انتهى كلامه.

وفيه: إنا لا نسلم أن كونه بالغير أمر اعتباري، وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون شرطًا لعلية الوجوب، وأجيب بما مرَّ من أنا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية، ولا يخفى أن هذا القدر لا يثبت العلية.

(قوله: فإن قلت: علية الأمور... إلخ) هذا الجواب على تقدير تمامه إنما يدفع النقض بالأمور الشاملة للمفهومات بأسرها كالماهية والمعلومية، لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلاً، والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الرؤية، ولا شك أن شيئًا من الأمور العامة لا يصلح متعلقًا لها؛ لكونها أمورًا اعتبارية غير موجودة في الخارج.

(قوله: قلت: يجوز أن يشترط... إلخ) يعني: يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الأمور بشيء من خواص الممكن الموجود، كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم إلى ذاته إلى غير ذلك، فلا يمكن تحقق ذلك الأمر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات، ولا يلزم صحة رؤيتهما، وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي.

وأما قوله: «فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن» فمدفوع بما يذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الرؤية بفقد شرط، أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة؛ إذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطًا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعلية ذلك الأمر، ولا شك أنه إذا كان شيء من تلك الخواص شرطًا للعلية لا يكون ذلك الأمر من حيث العلية متحققًا في الواجب، فلا يلزم صحة الرؤية.

(قوله: وأيضًا لو عللت... إلخ) يعني: لو كانت علة صحة الرؤية

الإمكان، لصحَّ رؤية المعدوم الممكن لتحقق الإمكان فيه لكنه مخالف للضرورة.

(قوله: وفيه نظر... إلخ) نقل عنه، وجه النظر أنه يجوز أن يشترط علية الإمكان بشيء من خواص الموجود كما أشير إليه آنفًا.

(قوله: لأن التأثير صفة إثبات... إلخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة «المواقف» من قوله: «وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة، وإلا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة» وذلك غير جائز لما مرَّ في مباحث العلل. انتهى.

وإلا فالعلة ها هنا ليست بمعنى المؤثر، بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء؛ يعني: إن العلة لا بد أن تكون مؤثرة، والتأثير صفة إثبات، فثبوته فرع ثبوت المثبت له، فلا يتصف به العدم الصرف، ولا ما يتركب منه.

ولو قيل: إن الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحًا في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح.

(قوله: ويرد عليه أنه لا يمنع... إلخ) يعني: إن الدليل المذكور إنما يدل على أنه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها، ولا يدل على أنه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطًا لها، فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الإمكان علة للرؤية، فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه، وأنت خبير بأن احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز أن يناقش باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالممكن. انتهى.

ومن هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الإيراد، من أنه قد صرح الشارح، بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديًا، وهذا معنى ما ذكره في «شرح المواقف».

ويؤيده ما ذكر فيه أيضًا أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة، واحتياج الصحة إلى العلة بمعنى المتعلق ضروري، ونعلم أيضًا بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود؛ لأن المعدوم لا يصح رؤيته قطعًا. انتهى كلامه.

لا يدفع الإيراد المذكور؛ إذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطًا للوجود، على أن حمل العلة ها هنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مرَّ في الحاشية السابقة.

(قوله: فإن امتناع وجود الرؤية... إلخ) تعليل للمقدمة المطوية، تقريره: إن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر، فإن امتناع وجوده... إلخ، يعني: امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطًا، أو من خواص الواجب مانعًا وهو لم يثبت، وعلى تقدير ثبوته لا يضر، فإن امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا بمنع الصحة المطلوبة؛ أعني: الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الأمور الخارجية.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إذ يصير الكلام هكذا... إلخ)** يريد أن قوله: «لأنا نفرق... إلخ» علة لرؤية الأعيان والأعراض لا لأنا قاطعون برؤيتهما، وأن المراد برؤية البصر رؤية البصر للأعيان والأعراض لا لشيء آخر بقرينة مقابلته لرؤيتهما باستعمال البصر، ولا شبهة في أن محمول الكبرى؛ أعني: قوله: فهما مرئيان عين المدعي الذي هو رؤية الأعيان والأعراض.

(قوله: لدخول العدم في مفهومهما) ولا شبهة في أن العدم غير مرئي.

(قوله: يحصل المطلوب) وهو جواز كون الواجب تعالى مرئيًا.

(قوله: إلى أن المرئي هو الأعراض.. إلخ) قال بعض المحققين: ذهب الحكماء إلى أن المرئي بالذات هو اللون والضوء، والمتكلمون على أن للجسم انكشافًا بالذات عند البصر كما إذ رأيت شبحًا من بعيد؛ إذ لا انكشاف لألوانه وأضوائه عند البصر حينئذٍ. انتهى.

(قوله: سواء كان بالذات أو بالعرض) الأول في الأعيان، والثاني في الأعراض.

(قوله: لا يثبت العلية) إذ المدخلية في العلية غير العلية وأعم، ولا يلزم من تحقق العام تحقق الخاص.

(قوله: على تقدير تمامه) قيد به؛ لأنه سيجيب عنه بقوله: «قلت... إلخ».

(قوله: إنما يدفع النقض... إلخ) يعني: إن لفظ الأمور العامة في قوله: «فإن قلت: علية الأمور العامة» وإن كان المتبادر منه أن هذا الجواب يدفع النقض بجميعها؛ أي: سواء كانت شاملة للأقسام الثلاثة الواجب والجوهر والعرض كالماهية والمعلومية، أو لاثنين منها فقط كالمخلوقية، لكن لا يدفع إلا النقض بالشاملة للثلاثة فحسب؛ إذ غير الشاملة لا يستلزم صحة رؤية الواجب تعالى، على ما لا يخفى.

(قوله: لا ينتظم بظاهر كلام الشارح) وذلك لابتناء كلام الشارح إلى قوله: أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية، والقابل لها على أنه كان المراد بالعلة المؤثر لا المتعلق للرؤية، وإلا فلا يكون وجه للاعتراض، ولو سلم فلا يدفع ببيان هذا المراد؛ لأن المعترض كان أيضًا مراده من العلة المتعلق على ذلك التقدير.

وأيضًا قوله: «فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات... إلخ» صريح في أن مراد المعترض من العلة المؤثر لا المتعلق، فلو علل قول الشارح: ولا مدخل للعدم في العلية بما ذكر من أن المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعترض المذكور وجه.

(قوله: إذ يجوز أن يكون أمر موجود... إلخ) أشار إلى أن أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ما ليس في الواجب لعلية الوجود لصحة الرؤية، سواء كان أمرًا عدميًا كالحدوث والإمكان أو وجوديًا كالمعلولية، وليس الاعتراض بخصوصية العدم حتى يقال: إن ما ذكره الفاضل المحشي، وإن لم يدفع الاعتراض بما نقل عنه لكن يدفع الاعتراض بما ذكر في أصل الحاشية؛ أعني: شرطية خصوصية العدم لعلية الوجود ولصحة الرؤية، ويشعر بما ذكرناه لفظ لا يقتصر فيما نقل عنه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إن أريد به الفرق... إلخ)** ويمكن أن يقال: المراد أن الضرورة قاضية بأن الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود، ولا اختصاص لها بشيء من الأعيان والأعراض، وبهذا القدر حصل المقصود. كذا قيل.

(قوله: إن التحيز المطلق) أي: سواء كان بالذات كما في الجوهر، أو بالتبعية كما في العرض، وأجيب بما مر من ضرورية مدخلية الوجود كما أشير إليه آنفًا، وفيه أن هذا القدر لا يثبت العلية.

(قوله: وفيه نظر) نقل عنه: وجه النظر هو: أنه يجوز أن يشترط عليه الإمكان بشيء من خواص الموجود الممكن كما أشير إليه آنفًا.

(قوله: لأن التأثير صفة إثبات... إلخ) فيه أنه ينافي ما سيجيء من المراد بالعلية متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها.

(قوله: لا يمنع الشرطية) نقل عنه: وأنت خبير بأن احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم، بل يجوز أن يناقش باحتمال أن تشترط عليه الوجود بكل ما يخص الممكن.

(قال الشارح: ويتوقف امتناعها... إلخ) قيل: أي: ولم يثبت شيء منهما، وفيه أنهما وإن لم يثبتا لكن هما محتملان، فلا يتم الدليل، فالوجه ما في «الحاشية».

* قال شجاع الدين: **(قوله: يرد عليه... إلخ)** فيه أن الشارح ادعى البديهة في رؤية الأعيان والأعراض، وجعل قوله: «ضرورة أنا نفرق... إلخ» تنبيهًا على كونها مرئية لا استدلالاً عليه، فلا يرد عليه شيء، نعم دعوى البديهة في رؤية الأعيان مشكلة.

(قوله: يرد عليه أن التحيز المطلق... إلخ) أي: قول الشارح؛ إذ لا رابع يشترك بينهما منقوض بالتحيز المطلق، ووجوب الوجود بالغير والمقابلة والمفهومات العامة، فإن كل واحد منها يشترك بين الأعيان والأعراض أيضًا، فيجوز أن تكون الأمور العامة علة لصحة الرؤية، فلا يصح قوله: «إذ لا رابع يشترك بينهما» وفيه أن معنى قوله: «إذ لا رابع... إلخ»: إنه لا رابع يشترك بينهما ويتوهم كونه علة لصحة الرؤية؛ لأن لا رابع يشترك بينهما مطلقًا، وقد صرح المحقق الشريف بما ذكرناه في «شرح المواقف» فلا يرد عليه ما ذكره المحشي.

(قوله: والمقابلة) أي: كون المرئي مقابلاً للرائي.

(**قوله: كالماهية**) أي: مفهوم الماهية، وهو مفهوم ما به الشيء هو هو.

(**قوله: والمذكورية**) أي: مفهوم المذكور.

(**قوله: أمور مشتركة بينهما**) أي: بين الأعيان والأعراض.

(**قوله: فإن قلت: علية... إلخ**) في جواب قوله: «يرد عليه... إلخ».

(**قوله: في النقض بها**) أي: في نقض قول الشارح: «إذ لا رابع يشترك بينهما».

(**قوله: على أنها تقتضي... إلخ**) أي: لو كانت الأمور العامة علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدومات؛ لصدق الأمور العامة عليها، لكن رؤية المعدومات محال، فلا تكون الأمور العامة علة لصحة الرؤية.

(**قوله: قلت يجوز... إلخ**) إشارة إلى منع قوله: «يستلزم صحة رؤية الواجب» وإلى منع قوله: «على أنها تقتضي صحة رؤية المعدومات».

(**قوله: أن يشترط**) أي: علية الأمور العامة.

(**قوله: وأيضًا لو عللت... إلخ**) أي: لو كان الإمكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدوم لكونه ممكنًا، واللازم باطل فالملزوم مثله.

(**قوله: وفيه نظر**) وجه النظر: هو أنه يجوز أن يشترط عليه الإمكان بشيء من خواص الموجود كما أشير إليه آنفًا. انتهى كلامه.

(**قوله: فلا يتصف به العدم**) أي: العدم الذي هو جزء من معنى الإمكان ومعنى الحدوث، فإنه لو كان الإمكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية مؤثرًا فيها كان العدم المعتبر في معناهما جزء من المؤثر، وجزء المؤثر مؤثر فيلزم أن يكون العدم متصفًا بالتكوين والعدم معدوم، والمعدوم لا يكون مؤثرًا عندهم، فلا يكون العدم ولا ما هو مركب منه متصفًا بالتأثير، فلا يرد عليه قول المحشي: إنه لا يمنع الشرطية؛ إذ العدم ها هنا لكونه جزء من المؤثر فرضًا يلزم أن يكون مؤثرًا كما بيناه.

(**قوله: لا يمنع الشرطية**) أي: لِـمَ لا يجوز أن يكون العدم شرطًا للتأثير.

(**قوله: فلا يتم المقصود**) وهو ألا يكون للعدم مدخل في العلية.

(**قوله: لفقد شرط**) من خواص الممكن.

(قوله: أو وجود مانع) من خواص الواجب.

(قوله: لا يمنع الصحة المطلوبة) أي: صحة الرؤية للواجب.

* **قال الشارح: [وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها، وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة، ولو سلم (فالواحد النوعي) قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علة مشتركة، ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم، فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شيء عينه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لا بناء على امتناع رؤيتها)** على ما مرَّ في شرح قوله: «وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له[1]» والحق الجواز لها أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً كما هو أصل الشيخ الأشعري؛ إذ لا توقف في خلق الله على شيء حقيقة، بل بطريق جري العادة، ولهذا يتجه صحة رؤية الأمور العدمية من غير أن تتوقف صحة الرؤية على الوجود.

* قال العصام: **(قوله: وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك)** دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة، وخروج عن الإنصاف وحيز العقل.

ووجه الدفع: منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة، بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية، وحقائق الأشياء لا تؤخذ من العادات، بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو أصل السعادات.

---

(١) وكذا ما روي عنه ﷺ: «كل ميسر لما خلق له» على جري العادة.

(**وقوله: وحين اعترض بأن الصحة عدمية... إلخ**) لأنه سلب ضرورة الوجود والعدم، ويتجه عليه المنع بسند أنه سلب امتناع الوجود والعدم، وسلب الامتناع هو الوجودي.

و(**قوله: ولو سلم فالواحد النوعي... إلخ**) معناه: إنه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة؛ لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع، وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة، ولك أن تقول: يجوز ألا يكون واحدًا بالنوع، بل مختلف الحقيقة، وحينئذٍ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر، فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة.

وليس لك أن تقول: الأولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه، ومنع استدعاء العلة الوجودية؛ لأن المنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل، وهي أنه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة، وهي إما الحدوث أو الإمكان أو الوجود، والأولان باطلان، فتعين الثالث، فالمنع الأول لوجوب العلة للصحة، والثاني لوجوب اشتراكها، والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والإمكان، والرابع يمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والإمكان إلا أنه يتجه أن منع اشتراك الوجود أوّل ما يتعلق إنما يتعلق بالمنفصلة القائلة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان، فالأولى أن يكون منعًا ثالثًا، وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن، فلا تثبت صحة رؤية الواجب.

* **قال الشارح: [أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديًا، ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض؛ لأنا أول ما نرى شبحًا من بعيد إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو إنسانيته أو فرسيته ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، وهو المعني بالوجود،**

واشتراكه ضروري، وفيه نظر؛ لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصيته].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والقابل لها)** لا العلة المؤثرة.

(قوله: وجوديًا) أي: موجودًا خارجيًا.

قال رحمه الله: لأن ما لا يتحقق في الأعيان لا يكون متعلقًا للرؤية بالضرورة وإلا لزم صحة رؤية المعدوم، فاندفع به الاعتراضان الأولان، وفيه شائبة الدور، تدبر.

(قوله: فمتعلق الرؤية... إلخ) اعترض عليه بأن الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يكون متعلق الرؤية، بل متعقلها خصوصيات المرئيات، ولا يلزم أن يكون كل إدراك صالحًا بأن يتوصل به إلى تفصيل المدرك على ما هو عليه؛ إذ قد يكون إجماليًا متعلقًا بجملة المدرك من حيث هو مدرك.

قال الشارح: وهذا الدليل منقوض بصحة الملموسية، فإن متعلق الملموسية ليس إلا الوجود بمثل ما مرَّ مع أن صحتها مخصوصة بالأجسام وبعض عوارضها، لكن الأنسب بمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة إلى كل موجود.

وبالجملة: قد اتفق المحققون على أن إثبات صحة الرؤية بالأدلة العقلية لا يخلو عن شبهة، والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي، تأمل.

(قوله: لجواز أن يكون... إلخ) يرد عليه أن متعلق الرؤية في بادئ الرأي لا يزيد على مطلق الهوية، وفيه ما عرفت فليتأمل.

* قال العصام: **(قوله: أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديًا... إلخ)** أورد عليه أن هذا استدلال آخر لا دفع الاعتراض عن الطريق الأول؛ إذ تقريره أن العلة وجودية وليست في صورة إدراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض، بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن، ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل.

وأورد أيضًا أن الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة،

فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً، بل بخصوصية إلا أن رؤيتها إجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم أن المدرك والمبصر ليس الخصوصية.

واستصعب السيد السند هذا الإشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لا يصلح للتعليل، والصالح للتمسك به إنما هو ظاهر المنقول، ويمكن دفعه بأن المراد أن رؤية الشبح من بعيد لا تفيدنا إلا إدراك أن المرئي موجود من الموجودات، فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الإدراك، بل إدراك أنه جوهر من الجواهر أو عرض من الأعراض أو موجود ممكن، ولم يرد أن المبصر الهوية المشتركة.

فإن قلت: لو كان المدرك الموجود من حيث إنه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجبًا وجوهر وعرضًا.

قلت: يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسعه المقام.

(قوله: وهو المعني بالوجود واشتراكه ضروري) إما منع لكون وجود كل شيء عينه، أو تأويل لقول من قال بعينية الوجود بأن العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود، ولا يخفى أن كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب، بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع، ونظر الشارح يرجع إليه؛ إذ حاصله أنه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض، لكنه لم يلخصه، وهو الممكن الوجود.

وأما ما يقال: إن هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه أن ما تقرر أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالأخرى يفيد استلزام صحة الإبصار صحة اللمس، إلا أنه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت إلى البحث عن صحته، والأولى بقوله دون خصوصية جوهرية أو عرضية دون خصوصية عينية أو عرضية، واللائق بقوله أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض، هو العينية وما يتبعها من الأعراض.

* قال الكفوي: **(قوله: وأما ما يقال: إن هذا الدليل منقوض... إلخ)** وحاصل النقض: إن الدليل بجميع مقدماته جارٍ في الملموسية مع تخلف

الحكم؛ لامتناع ملموسيته تعالى، وحاصل الدفع: منع التخلف، والتزام صحة ملموسيته تعالى؛ لما اشتهر عن الشيخ الأشعري، فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: ويدفعه أنه... إلخ)** قال عبد الحكيم اللاهوري: فيه بحث؛ إذ قوله بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في كونه وجوديًا يدل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث تندفع الاعتراضات.

(قوله: وأورد أيضًا... إلخ) المورد المحشي الخيالي.

(قوله: واستصعب السيد السند... إلخ) وذلك حيث قال في «شرح المواقف»: ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى، لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً، وإن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة، إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به من تفصيلها، فإن مراتب الإجمال متفاوتة قوة وضعفًا كما لا يخفى على ذي بصيرة، فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال، ألا يرى إلى قولك: «كل شيء فهو كذا» وفي هذا لترويج تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل، فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر، فلذا ذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية. انتهى.

(قوله: أما منع... إلخ) هذا خلاصة ما ذكره الشارح في «شرح المقاصد» حيث قال: وجوابه ما مر في بحث الوجود من أن الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين، غاية الأمر: إن الاعتراض يرد على الأشعري إلزامًا ما دام كلامه محمولاً على ظاهره، وأما بعد تحقيق أن الوجود هو كون شيء له هوية فاشتراكه ضروري. انتهى.

(قوله: وأما ما يقال... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: فيدفعه... إلخ) قال عبد الحكيم اللاهوري: أجاب عنه بعض

الفضلاء بأنا نلتزم صحة ملموسية الواجب، فإن ما تقرر عن الشيخ الأشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الأخرى يفيد استلزام صحة اللمس، إلا أنه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت إلى البحث عن صحته، وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية، وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم، ولذا قال في «شرح المقاصد» وأما النقض بصحة الملموسية فقوي، فالإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي. انتهى.

وأنت خبير بأن هذا ليس بالإنصاف، بل خروج عن الإنصاف؛ لأنه لا شبهة في استلزام ما قرره الأشعري صحة اللمس، وما ذكره من اقتضاء المذوقية والمشمومية والمسموعية إنما يرد لو ورد على الأشعري لا على عصام الدين، وما ذكره من عدم قبول الطبع إنما هو بناء للغائب على الشاهد، وهو ليس بدليل، لكن بقي فيه أن هذا الدفع إنما يكون على من قبل ما تقرر عن الأشعري، وأما على غيره فلا.

* قال الخيالي: **(قوله: ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم... إلخ)** جواب لقوله: «فالواحد النوعي قد يعلل... إلخ».

ويرد عليه أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع، وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور، ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض، ولاشتراك الصحة بينهما، ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة؛ إذ يكفي أن يقال: إذا رأينا زيدًا لا ندرك منه إلا هوية ما، وهي مشتركة بين الواجب والممكن.

(قوله: إنما تدرك منه هوية ما) رد بأن مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية، بل المرئي خصوصية الموجود، فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية، ثم اعلم أن هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أن حاصل... إلخ)** يعني: إن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع، فإن خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي، وليست في صورة رؤية

الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق، وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله: «فالواحد النوعي... إلخ» عن الطريق المذكور بقوله: «إنا قاطعون برؤية الأعيان... إلخ» إذ خلاصته أنا لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحدًا نوعيًا فيعلل بالمختلفات، فلا يستدعي علة مشتركة، ودفعه إنما يكون بإثبات المقدمة الممنوعة، وهي أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة، والكلام المذكور لا يثبته، فإنه إنما يدل على أن علته أمر مشترك في الواقع؛ لأنه لا بد أن يكون مشتركًا.

وأجيب بأن هذا جواب بتغيير الدليل، وهو شائع فيما بينهم، وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي، وفيه بحث؛ إذ قوله: بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في كونه وجوديًا يدل دلالة جلية على أن الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع عنه الاعتراضات.

(قوله: يستلزم استدراك... إلخ) عطف على قوله: «لا يدفع» يعني: إن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لأمور لرؤية الجوهر والعرض، ولاشتراك الصحة بينهما، ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول؛ إذ يكفي أن يقال: إذا رأينا زيدًا لا ندرك منه إلا هوية ما، وكونه موجودًا من الموجودات؛ ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والأعراض، فعلم أن متعلق الرؤية أولاً، وبالذات هو الهوية المطلقة، وهي مشتركة بين الواجب والممكن، فيصح أن يرى ولا حاجة إلى المقدمات المذكورة كما لا يخفى. هذا خلاصة كلام المحشي، وللفاضل المحشي ها هنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بأدنى، تأمل.

(قوله: رد بأن مفهوم الهوية... إلخ) هذا الرد ذكره السيد السند في «شرح المواقف».

وحاصله: إن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية، فلا يصح أن يكون متعلقًا للرؤية، وإلا لزم صحة

رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه، إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها، فإن مراتب الإجمالي متفاوتة قوة وضعفًا، فليس كل إجمال وسيلة إلى تفصيل.

ألا يرى أن قولنا: كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب.

(قوله: ثم اعلم أن هذا الدليل... إلخ) يعني: إن الدليل المذكور لإثبات صحة رؤية الواجب منقوض لصحة الملموسية، فإن الدليل المذكور بعينه جارٍ فيها مع امتناع كون الواجب ملموسًا.

وتقريره: إن الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض؛ لأنا نفرق باللمس بين جسم وجسم، فإنا نميز الطويل من العريض، والطويل من الأطول، وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر أن الجسم مركب من الجواهر الفردة، فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم، وكذا تفرق باللمس بين عرض وعرض، فإنا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الأملس، فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض، ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة، وهي ليست إلا الوجود.

وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي: «يمكن أن يقال: إن صحة الملموسية مختصة بالأعراض» فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها؛ لأن الدليل الذي أورد على رؤية الأعيان جارٍ بعينه في ملموسية الأعيان بلا تفاوت على ما حررنا، فإن تم تم في الموضعين وإلا فلا.

أجاب عنه بعض الفضلاء بأنا نلتزم صحة ملموسية الواجب، فإن ما تقرر من الشيخ الأشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الأخرى يفيد استلزام صحة الإبصار صحة اللمس، إلا أنه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت إلى البحث عن صحته، وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية، وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم؛ ولذا قال في «شرح المقاصد»: وأما النقض بصحة الملموسية فقوي، والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بتغيير الدليل)** يعني: أنا نأخذ في الدليل المذكور مجرد أن علة الرؤية أمر مشترك بين الأعيان والأعراض بحسب الواقع وهو الوجود، ولا نأخذ فيه الكلية القائلة أنه لا بدَّ للحكم المشترك من علة مشتركة.

(قوله: أجيب بأن المراد... إلخ) لقائل أن يقول: لا يلزم من كون هذا الجواب جوابًا بتحرير الطريق السابق كون جميع الأجوبة المذكورة عن تلك الاعتراضات أيضًا، كذلك وما ذكره المولى المحشي لا يدل إلا على كون الجواب عن الاعتراض الأول تحريرًا للطريق السابق. أفاده الفاضل عبد الرسول.

(قوله: لرؤية الجوهر والعرض) التعرض لها في قول الشارح: مع أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض.

(قوله: ولاشتراك الصحة... إلخ) التعرض لهذا، وللاستلزام الآتي حاصل في قول الشارح: «ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة» وأنت تعلم أن التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما، فالأظهر الاقتصار على التعرض للاستلزام المذكور.

(قوله: بأن نلتزم صحة ملموسية الواجب) أو صحة الفاضل المحشي بقوله: كما أنه تعالى جاز أن يكون مرئيًا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة، جاز أيضًا أن يكون ملموسًا بالقوة اللامسة لا في مكان ولا في جهة، ولا مماسة بين اللامس والملموس، وذلك بأن يخلق الله تعالى في جميع أجزاء المخلوق إدراك اللمس بلا كيف، ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس، فلا نقصر بصحة الملموسية أيضًا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور. انتهى.

(قوله: والإنصاف... إلخ) من تتمة مقول «شرح المقاصد».

قال بعض المحققين: قد أطبق المحققون على أن إثبات صحة الرؤية بالأدلة العقلية لا يخلو عن شوب الكدر، والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي، فالمراد بهذا الدليل في كلام «شرح المقاصد» الدليل العقلي.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: ويرد عليه أن حاصل... إلخ)** اعلم أن مقصود المعترض بقوله: «فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات» اعتراض على دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمته التي هي أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لقولهم في تعليل هذه المقدمة؛ لامتناع تعليل الواحد بعلتين.

قلنا: إنما يمتنع ذلك إذا كان المعلل واحدًا بالشخص، وأما إذا كان واحد بالنوع فقد يعلل بالمختلفات، وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص، فلا تستدعي علة مشتركة، فيجب أن يكون جوابه بإثبات المقدمة الممنوعة، وهي أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة، وهذا الجواب لا يثبته، بل يدل على أن علته أمر مشترك في الواقع لا أنه لا بد منه.

(قال الشارح: وبعد رؤيته برؤية واحدة... إلخ) يعني: إذا رأينا زيدًا مثلاً فإنا نراه برؤية واحدة متعلقة بهويته، ثم ربما نفصله إلى جواهر هي أعضاؤه، وإلى أعراض تقوم بها، وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى إذا سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والأعراض لم نعلمها، ولم نكن قد أبصرناها زمان إبصارنا الهوية، ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات، بل كان متعلق الرؤية الأمر الذي به الافتراق؛ أعني: خصوصية هوية زيد مثلاً لما كان الحال كذلك؛ لأن رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها فلا تكون مجهولة لنا، فقد تحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض وبين البارئ ﷻ فتصح رؤيته.

(قوله: بل المرئي خصوصية الموجود) إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن بها من تفصيلها، فإن مراتب الإجمالي متفاوتة قوة وضعفًا كما لا يخفى على ذي بصيرة، فليس يجب أن يكون كل إجمالي وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال.

ألا ترى أن قولك: «كل شيء فهو كذا» ليس وسيلة إلى تفصيل أجزاء كل الأشياء، فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل

العقلي متعذر، فليذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية. كذا في «شرح المواقف».

(قوله: بصحة الملموسية) تقريره: إن الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض، ولا مشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود، وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى، فيلزم صحة ملموسيته تعالى وهو ممتنع.

قال في «شرح المقاصد»: وأما النقض بصحة الملموسية فقوي، والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي.

(قال الشارح: واشتراكه ضروري) أي: اشتراكه بين الجواهر والأعراض وبين الواجب، فسقط الوجه الثاني والرابع بناء على أن الوجود غير الماهية، وأما الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الأشعري فإنما هو باعتبار ما صدق عليه؛ بمعنى: إن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم؛ بمعنى: إن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء، وذلك ـ أعني: الاتحاد باعتبار ما صدق عليه ـ لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود، فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها، والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات؛ إذ يلزم منهما معًا كون الأشياء مماثلة متفقة الحقيقة، وهو باطل. كذا في «شرح المواقف».

❁ قال شجاع الدين: **(قوله: وهو لا يدفع الاعتراض)** بكون متعلق الرؤية أمرًا مشتركًا، وفيه أن الاعتراض منع وجوب اشتراك متعلق الرؤية، وإثبات أن متعلق الرؤية أمر مشترك على تقدير تمامه يدفع المنع بلا تردد.

(قوله: ويستلزم استدراك التعرض... إلخ) فيه أن دليل القوم في الأصل هو أنا نرى الأعراض والجواهر، وقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض، وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما، وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض، وهذه العلة المشتركة ليست إلا الوجود، وأنه مشترك بينهما وبين الواجب، فعلة

صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى، فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب.

وأما ما ذكره الشارح من أنه لا يجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر أو العرض إلى قوله: «وفيه نظر» فهو كلام صاحب «المواقف» في جواب منع وجواب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغًا في توضيح الدليل العقلي لإثبات صحة الرؤية، وليس من تتمة دليل القوم، فلا يرد عليه أن ما عداه مستدرك على أن الشريف المحقق قد زيفه في «شرح المواقف» بما سيذكره المحشي من قوله: «رد بأن مفهوم الهوية المطلق أمر اعتباري... إلخ» وقال بعد ذلك: «والمعتمد في ذلك الدليل السمعي على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي».

(قوله: إن هذا الدليل منقوض... إلخ) بأن يقال: نحن قاطعون بملموسية الأعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق بينهما باللمس لهما، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة، وهي إما الوجود... إلخ وهو مشترك بين الواجب وغيره، فيصح أن يلمس الواجب مع أنه محال، فالدليل ليس بصحيح.

* **قال الشارح: [وتقرير الثاني: إن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز، أو سفهًا وعبثًا وطلبًا للمحال، والأنبياء منزهون عن ذلك، وإن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل، وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن؛ لأن معناه الإخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وتقرير الثاني)** أي: الاستدلال بالدليل السمعي، وقد يناقش فيه بأن صحة الاستدلال بالنقل موقوفة على الحكم بإمكان المدعي فكيف يصح الاستدلال بالنقل على الإمكان؟

والجواب: إن التحقيق أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا

الحكم والجزم بالإمكان[١] على ما أشار به الشارح في صدر القول، فليتأمل.

(قوله: لكان طلبها جهلاً) فيه مساهلة كما لا يخفى.

(قوله: والمعلق بالممكن ممكن) قال الفاضل المحشي: يرد عليه أنه يصح أن يقال: إن انعدم المعلول انعدمت العلة[٢]، والعلة قد يمتنع عدمها، والسر فيه: إن الارتباط بحسب الوقوع لا الإمكان.

وتفصيل كلامه: إن الارتباط[٣] بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا الإمكان؛ لأن إمكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره، وما بالذات لا يكون بالغير.

والجواب: إن المراد بالممكن المعلق عليه هو الإمكان الصرف الخالي عن الامتناع مطلقًا، ولا شك أن إمكان عدم المعلول فيما امتنع عدم علته ليس كذلك، بخلاف استقرار الجبل فإنه ممكن صرف غير ممتنع لابالذات ولا بالغير.

ورد بأن المعلق عليه هو استقرار الجبل في المستقبل عقيب النظر فيه بدليل «الفاء وإن»، وحين تعلقت إرادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره لذلك وإن كانت استحالته بالغير، والأولى في الجواب عن أصل الشبهة منع صحة ذلك والتمسك بما عليه العرف واللغة، فليتأمل.

* قال العصام: **(قوله: وتقرير الثاني أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية)**

---

(١) قد يقال: كيف الاعتماد على السمع بأن الاستدلال موقوف على إمكان مدلوله؛ إذ لو امتنع يصرف عن ظاهره، اللهم إلا أن يقال: إن الموقوف عليه عدم حكم العقل بامتناعه بداهة، والاستدلال على الجزم بإمكانه فيمكن الاستدلال بالسمع على الجزم بالإمكان بل على الوقوع، تدبر.

(٢) مثل إن انعدم المعلول انعدم المبدأ الأول مع أن عدم المبدأ الأول ممتنع لذاته، وعدم المعلول الأول ممكن.

(٣) قد يقال: إن الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض، فإذا فرض الوقوع المعلق به لإمكانه لزم وقوع المعلق وإلا لزم الكذب، فظهر أن الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على أنه يجب ألا يكون المرتبط ممكنًا.

ومما يدل على الإمكان أنه نفى الرؤية دون إمكانها، فلو كانت ممتنعة لنفى الإمكان تصحيحًا لاعتقاده أو اعتقاد قومه، ومنه كلمة لكن حيث قال: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ﴾ [الأعراف:١٤٣] فإنه في قوّة، ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لانطبق كما لا يطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممتنعة لا يكون لكلمة «لكن» موقع، وتكون بمنزلة ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف:١٤٣] ولكن تمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالأمر الممكن على إمكانه أنه ممنوع، وأن ما ذكره لا يدل إلا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على إمكان المحال عند إمكانه، وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز؛ لأنه لا يلزم ثبوت المحال، ولذا صح أن انعدم المعلول انعدام العلة وإن كانت واجبة.

غايته: إنه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال، وإنما لا يجوز تعليق الإمكان على الإمكان؛ لأنه يلزم إمكان المحال، وكذا ما قيل في بيانه: إنه لو كان المعلق على الممكن ممتنعًا لأمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع؛ لأن التعليق لا يقتضي إلا الصدق عند الصدق لا الإمكان عند الإمكان، ويمكن دفعه بأن المراد أن جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على إمكانه، ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه، فتأمل.

(قوله: لأن معناه الإخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه أنه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين، فالأولى على تقدير ثبوت المعلق به.

* قال الكفوي: **(قوله: وكذا ما قيل)** القائل السيد السند في «شرح المواقف».

(قوله: يدل على إمكانه) فيه أن هذا على تقدير تمامه كون التعليق في الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج إلى الدليل حتى يتم الاستدلال بالتأمل إشارة إلى هذا.

* قال الخيالي: **(قوله: والمعلق بالممكن ممكن)** يرد عليه أنه يصح أن

يقال: إن انعدم المعلول انعدم العلة، والعلة قد يمتنع عدمها، والسر فيه أن الارتباط بحسب الوقوع لا الإمكان.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أنه يصح أن يقال... إلخ)** يعني: إنا لا نسلم أن المعلق بالممكن ممكن، فإنه يصح أن يقال: إن العدم المعلول انعدام العلة، والعلة قد تكون ممتنع العدم مع إمكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة إلى الذات، والعقل الأول بالنسبة إليه عند الحكماء، فيجوز أن تكون الرؤية الممتنعة معلقًا بالاستقرار الممكن.

والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن أن الارتباط بين المعلق والمعلق عليه إنما هو بحسب الوقوع؛ بمعنى أنه إن وقع عدم المعلول وقع عدم العلة، والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي، فيجوز التعلق بينهما بحسب الوقوع، وليس الارتباط بينهما بحسب الإمكان، حتى يلزم من إمكان المعلق عليه إمكان المعلق.

أجيب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقًا، ولا شك أن إمكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك، بل التعليق بينهما إنما هو بحسب الامتناع بالغير، فإن استلزام عدم الصفات، وعدم العقل الأول عدم الواجب من حيث إن وجود كل منهما واجب، وعدمه ممتنع بوجود الواجب، وأما بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور الخارجية، فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل، فإنه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض.

وأما الرد بأن المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء، وحين تعلقت إرادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره، وإن كان بالغير فليس بشيء؛ لأن استقرار الجبل حين تعلقت إرادته تعالى بعدم استقراره أيضًا ممكن بأن يقع بدله الاستقرار، وإنما المحال استقراره مع تعلق إرادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح.

قال الفاضل المحشي: والحق أن التركيب المذكور لا يصح في اللغة، بل الصحيح أن يقال: إن العدم العلة العدم المعلول، وليس بشيء؛ إذ لا شك

في صحة قولنا: «إذ انتفى اللازم انتفى الملزوم» مع أنه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء.

قيل: إن سلمنا أن الارتباط بينهما بحسب الوقوع، لكنه إذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه، فإما أن يقع المشروط فيكون أيضًا ممكنًا، وإلا فلا معنى للتعليق وإيراد الشرط والمشروط، وفيه بحث؛ إذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الأمر لا الفرض، فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط، فتأمل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع)** حاصل السر المذكور: إن الممكن المعلق عليه له صفة الإمكان الذاتي، وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه الممتنع هو الصفة الثانية؛ أعني: امتناع الوقوع، فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق الممتنع بالممتنع لا من تعليق الممتنع بالممكن.

وأنت تعلم أنه يؤخذ من هذا السر جواب الإيراد المذكور بأن يقال: مراد الشارح من الممكن في قوله: «والمعلق بالممكن... إلخ» هو ما يكون التعليق والارتباط به باعتبار صفة الإمكان كما يدل عليه عنوان الممكن هذا.

لا يقال: هذا هو الجواب الآتي بقوله: «أجيب بأن المراد... إلخ» لأنا نقول: الجواب الآتي تخصيص للمكن بالممكن الخالي عن الامتناع، وما ذكرناه لا تخصيص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الذاتي المنصف بالامتناع أيضًا كما لا يخفى.

(قوله: وما الرد... إلخ) أي: الرد على الجواب المذكور، وهذا الرد رد على قوله: في آخر الجواب بخلاف استقرار الجبل، فإنه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير.

(قوله: لأن استقرار الجبل حين... إلخ) هذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ؛ إذ للقائل أن يبدل قوله: «وحين تعلقت... إلخ» مع «تعلق إرادة الله... إلخ» على أن له أن يقول: كما أن كلمة حيث تستعمل للتعليل، فكذلك كلمة حين وإن لم تكثر كثرة حيث للتعليل، ومن هذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضًا.

(قوله: فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أنه إن أراد بقوله؛ إذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الأمر لا الفرض أن المعتبر في الارتباط وقوع المشروط في نفس الأمر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فمسلم، ولكن ذلك ليس منافيًا لما ذكره القائل بل هو مراده؛ إذ المراد بقوله: «فإنه يقع المشروط» أنه يقع المشروط في نفس الأمر لكن على تقدير وقوع الشرط.

ولا يترتب عليه أيضًا قوله: «فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط» إذ يلزم وقوع المشروط على تقدير عدم وقوع الشرط، وألا يكون فائدة في الارتباط والتعليق، وإن أراد به أن المعتبر في الارتباط وقوع المشروط في نفس الأمر مطلقًا سواء على تقدير وقوع الشرط أو لا فممنوع.

كيف ووقوع المشروط قد علق بوقوع الشرط، فكيف يعتبر في الارتباط وقوع المشروط مطلقًا، وإن لم يقع الشرط وهو يهدم التعليق والارتباط، وإن أراد أنه لا يفرض وقوع المشروط كما فرض وقوع الشرط بل يترتب المشروط في نفس الأمر، فذلك مسلم أيضًا لكن لا يلزم منه أيضًا وقوع المشروط في نفس الأمر بدون وقوع الشرط، بل إنما يلزم وقوعه في نفس الأمر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضًا. أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: والسر فيه)** أي: السر في جواز هذا القول: إن الارتباط بحسب الوقوع لا الإمكان؛ يعني: إن معنى التعليق إن وقع وقع لا إن أمكن أمكن.

قيل: وفيه أن التعليق في هذه الصورة ليس بالممكن؛ لأن امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول، وليس المراد بالممكن ها هنا: الممكن في نفسه، وإن كان ممتنعًا بالغير كما يرشدك إليه الكلام في الاستدلال والاعتراض، فتأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يرد عليه أنه يصح... إلخ)** أي: يصح أن يقال إن انعدام المعلول الأول انعدام الواجب تعالى، مع أن المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع، فلا يتم قول الشارح: «والمعلق بالممكن ممكن».

(قوله: والسر فيه) أي: في امتناع المعلق مع إمكان المعلق عليه.

(قوله: إن الارتباط بحسب الوقوع) أي: معنى ارتباط المعلق بالمعلق عليه: إنه إن وقع المعلق عليه وقع المعلق، لا أنه إن أمكن المعلق عليه أمكن المعلق.

(قوله: لا الإمكان) فيه أن المتبادر من اللغة أن تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه، واشتراطه به أن يكون وقوع المعلق ممكنًا كما صرح به في «شرح المواقف» والمقصود في هذا المقام هو التمسك على إمكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح، والمعتبر فيها المعاني المتبادرة من اللغة، وما ذكره المحشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح، وليس بمعتبر في ظواهر الآيات.

* **قال الشارح: [وقد اعترض عليه بوجوه: أقواها: إن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، وبأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه، وهو محال. وأجيب بأن كلاً من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام: إن الرؤية ممتنعة، وإن كانوا كفارًا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأيًّا ما كان يكون السؤال عبثًا، والاستقرار حال التحرك أيضًا ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وقد اعترض)** المنكر.

(عليه بوجوه) منها: إن الرؤية مجاز عن العلم الضروري؛ لأنه لازمها، وإطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم شائع، فصار معنى قوله: ﴿أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] اجعلني عالـمًا بك علمًا ضروريًا، وأجيب بأن النظر الموصول بـ«إلى» نص في الرؤية، فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضروري لمن يخاطبه تعالى، ويناجيه غير معقول[1]. كذا في «شرح المواقف».

---

(١) أيضًا لا يطابقه قوله تعالى في الجواب: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] إذ المراد نفي الرؤية اتفاقًا.

قال الفاضل المحشي: ويرد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة، والخطاب لا يقتضي إلا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار. تمَّ كلامه.

وردَّ بأنه إن أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هوية الله تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشاف المشاهد، فهو الرؤية بعينها لا بمعنى العلم، وإن أريد به نوع آخر من الانكشاف، فلا بد من تصويره وبيان إمكانه في حقِّه تعالى ولزومه لرؤيته[1]، وعدم لزومه لخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه إن ارتضاه.

(قوله: وأجيب) قيل: حاصل الجواب الترديد، تأمل.

(قوله: بأن كلاً من ذلك... إلخ) أما الأول فلأن الظاهر أن السؤال لتحصيل المسئول، وأما الثاني فلأن المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق؛ حيث قال ﴿ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

(وقوله: وأيًّا ما كان) يعني: سواء كان مؤمنًا أو كافرًا.

* قال العصام: **(قوله: فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه)** ولم يقل: «أرهم لينظروا إليك» لأن نفي رؤيته أدل على الامتناع من نفي رؤيتهم، وربما يقال: سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل إبراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وقوله: **(وبأنا لا نسلم)** بالظاهر، وأنا لا نسلم فيكون عطفًا على أن سؤال موسى عليه السلام، ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه أن الأمر بالنظر كان حال تحركه لا أنه أريد أن استقرار الجبل حال تحركه، فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي، ويمكن أن يستند منع إمكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز أن يكون ممتنعًا.

---

(١) أيضًا الوجوب الشرعي ما يكون تاركه آثمًا، ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذلك.

وقد يلتزم أن القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لا أنهم ارتدوا بدليل قولهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ [البقرة:٥٥] فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام: الرؤية ممتنعة، وينفعهم حكم الله بالامتناع، ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لا بد للرسول من بيان الامتناع قبلوه أو لا، وبيان الله قبوله أرجى، فلا يكون السؤال عبثًا ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة لتمَّ منع إمكانه، نعم كونه خلاف الظاهر متجه.

* قال الكفوي: **(قوله: فاندفع الجواب)** أي: جواب الشارح.

* قال الخيالي: **(قوله: وقد اعترض عليه بوجوه)**منها: أن الرؤية مجاز عن العلم الضروري، وأجيب بأن النظر الموصول بـ«إلى» نص في الرؤية، فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول، كذا في «شرح المواقف».

ويرد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة، والخطاب لا يقتضي إلا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار.

(قوله: إن كانوا مؤمنين... إلخ) روي أن موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل، وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة:٥٥] فعلم أنهم ارتدوا وكفروا من بعدما آمنوا، فلا إشكال أصلاً.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: منها: إن الرؤية مجاز عن العلم الضروري... إلخ)** يعني: إن الرؤية في «أرني» مجاز عن العلم الضروري؛ أي: ما يكون حاصلاً بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم، وذلك شائع فمعنى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف:١٤٣] اجعلني عالـمًا بك علمًا ضروريًا، وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه.

(قوله: وأجيب بأن النظر... إلخ) يعني: لو كانت الرؤية بمعنى: العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده أيضًا بمعناه، وليس كذلك فإن النظر الموصول بإلى نص في الرؤية لا يحتمل سواه، فلا يترك بالاحتمال.

(قوله: مع أن طلب العلم... إلخ) علاوة؛ أي: على أن طلب العلم

الضروري يدل على أن موسى عليه السلام لم يكن عالـمًا بربه ضرورة مع أنه يخاطبه، وذلك غير معقول؛ لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد، وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في «شرح المواقف».

(قوله: ويرد عليه أن المراد... إلخ) أي: يرد على العلاوة أن المراد بـ«أرني» هو العلم بهويته تعالى الخاصة به، والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي، فإن من يخاطبنا من وراء الجدار إنما لعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة.

قيل: إن أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها، وإن أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان إمكانه في حقه تعالى، ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول.

أقول: المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي، بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر، ولا شك في كونه ممكنًا في حقه تعالى؛ لأنه قادر على أن يخلق في العبد علمًا ضروريًا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده، وفي عدم لزومه للخطاب، فإن الخطاب إنما يقتضي العلم بالمخاطب بأمور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل، وإن كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل.

وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي: إن أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الإجمالي فهو حاصل في الخطاب أيضًا، وإن أريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور إلا بطريق الإحساس؛ لأنا لا نسلم أنه لا يتصور بدون الإحساس، إذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الأشعري، فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الإحساس كما لا يخفى.

(قوله: روي أن موسى عليه السلام اختار... إلخ) روي أنه تعالى أمره أن يأتيه في سبعين من بني إسرائيل، فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان، فقال:

ليتخلف منكم رجلان فتشاجوا، فقال: إن لمن قعد أجر من خرج، فقعد كالب ويوشع - عليهما السلام - وذهب مع الباقين، فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام الغمام، وخروا سجدًا فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه السلام يأمره وينهاه، ثم انكشف الغمام فأقبلوا عليه وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] كذا في «أنوار التنزيل».

(قوله: فعلم أنهم ارتدوا... إلخ) أي: فعلم من هذه الرواية أن هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من أخبار المؤمنين، فلا يرد الإشكال الذي أورده الشارح أصلاً؛ لأنا نختار أنهم كانوا كافرين، ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على أن يصدقوه في حكم الله تعالى بـ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] لأنهم كانوا حاضرين في وقت السؤال، سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بـ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ كما سمعوا الأوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام، نعم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بـ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال، ولم يسمعوا الجواب على ما في «شرح المواقف».

وما قيل: إن السبعين وإن سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى، فيتوقف على تصديقه، ففيه: إنا لا نسلم أن كون المسموع ظاهرًا كلام الله تعالى موقوف على إخبار موسى عليه السلام، فإن فيه علامات وقرائن دالة على أنه ليس من جنس كلام البشر؛ لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلاً هذا ما سنح بخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الإشكال الجليل، وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: أي: فعلم... إلخ)** شرح لكلام المحشي الخيالي، وجواب عن الإشكال الذي أورده الشارح على المعتزلة الذين منعوا بطلان تالي الدليل مستندين بأن موسى عليه السلام ما سأل الرؤية لنفسه بل السؤال كان لأجل قومه، وأبطل الشارح هذا السند باستلزامه خصوص الفساد، وأجاب المحشي الخيالي عنه باختيار شق ثالث إعانة للمعتزلة، والمفهوم من

كلام السيالكوتي اختيار الشق الثاني، ودفع المحذور وهو كون السؤال عبثًا.

لا يقال: إن المحذور ليس بمندفع؛ لأنه على تقدير عدم توقف علمهم بالامتناع على أن يصدقوه في حكم الله تعالى بأن تراني، فسؤال موسى يكون عبثًا؛ لأنا نقول: إن السؤال لاستماعهم إخباره تعالى بامتناع الرؤية، فيحصل الفائدة ولا يكون عبثًا.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: مجاز عن العلم الضروري)** لأنه لازمها، وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع، سيما استعمال «رأى» بمعنى: علم، و«أرى» بمعنى: أعلم، فكأنه قال: «اجعلني عالـمًا بك علمًا ضروريًا» وهذا تأويل أبي الهزيل العلاف، وتبعه فيه الجبائي وأكثر البصريين. كذا في «شرح المواقف».

وفيه أن استعمال «رأى» بمعنى: علم علمًا ضروريًا، وكذا استعمال «أرى» بمعنى: علم تعليمًا بالعلم الضروري غير شائع، نعم استعمالهما في العلم اليقيني والتعليم به شائع ذائع، والفرق ظاهر.

(قوله: بأن النظر الموصول... إلخ) قال في «شرح المقاصد»: الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بـ«إلى» نص في الرؤية. كذا في «الإرشاد» لإمام الحرمين.

وما وقع في «المواقف» من أن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنه بعيد إذا وصلت بإلى سهو، أو مؤول بأن النظر بمعنى الرؤية، فوصله وصلها وإلا فليس في الآية وصل الرؤية بإلى.

(قوله: غير معقول) لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد، وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك. كذا بيَّن عدم المعقولية في «شرح المواقف».

(قوله: فلا إشكال أصلاً) أي: في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لأجل قومه؛ إذ لو كان كذلك يكون السؤال عبثًا؛ لأنهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، والمراد: نفي الإشكال الذي أورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال: روي في التفاسير أن موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من

خيار المؤمنين للاستعذار عن عبادة الأصنام، وهم الذين طلبوا الرؤية.

أقول: حينئذٍ يشكل كلامهم ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] ولم يصح قول الشارح: «كفاهم قول موسى عليه السلام: إن الرؤية ممتنعة» أي: لا إشكال أصلاً لا فيما روي في التفاسير ولا في قول الشارح بعد كونهم مرتدين.

(قال الشارح: **والاستقرار حال التحرك أيضًا ممكن**) لهم أن يقولوا: المعلق عليه استقرار الجبل حال التحرك بأن تجتمع الحركة والسكون فالمعول عليه في الجواب هو الوجهان المتقدمان.

* قال شجاع الدين: (**قوله: لمن يخاطبه... إلخ**) يعني: إن طلب موسى عليه السلام العلم الضروري بربه، وقد خاطبه ربه من قبل غير معقول، ضرورة أنه عالم بمخاطبه علمًا ضروريًّا.

(**قوله: إن المراد هو العلم... إلخ**) فيه أن العلم بهويته الخاصة هو الرؤية، فيكون المطلوب حينئذٍ هو الرؤية لا العلم الضروري المغاير لهما.

* **قال الشارح: [(واجبة بالنقل، وَرَدَ الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] وأما السنة: فقوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[1] وهو مشهور، رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم. وأما الإجماع: فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: واجبة**) أي: ثابتة واقعة؛ إذ الكلام

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢٩)، ومسلم (٦٣٣)، وأبو داود (٤٧٢٩)، وأحمد (١٩٢١٣)، والترمذي (٢٥٥١)، وابن ماجه (١/ ٦٣، رقم ١٧٧)، وابن حبان (٧٤٤٢). وحديث أبي هريرة: أخرجه الترمذي (٢٧٥٢)، والنسائي في الكبرى (٧٧٦٣)، وابن منده في الإيمان (٨٠٩)، والدراقطني في الرؤية (٢٨)، بتحقيقنا، وابن أبي عاصم في السنة (٣٦٢).

فيه وإن الأدلة النقلية المذكورة لا تفيد إلا الوقوع، وأيضًا الوجوب الشرعي لا يكون إلا في دار التكليف، ولا وجوب عندنا إلا الشرعي.

(قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾) تقديم الجار للاهتمام ورعاية الفواصل، ولا يبعد حمله على الحصر؛ يعني: لا ينظرون غير الرب.

(قوله: وأما الإجماع) أي: قبل ظهور المخالفين كالمعتزلة، ويؤيد قوله: «ثم ظهرت... إلخ».

* قال العصام: **(قوله: واجبة بالنقل)** بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع، وعبر عن الوقوع بالوجوب؛ لأن الوجود مسبوق بالوجوب، بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله، أو أراد الوقوع بالضرورة؛ لأن ما أخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة، أو أراد بالوجوب الثبوت، فمعنى الواجبة بالنقل: الثابتة به، ومعنى إيجاب رؤية المؤمنين: إثباته.

وقوله: «**ورد الدليل السمعي**» ليس تكرارًا لقوله: «واجبة بالنقل» لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله: «واجبة بالنقل» كون النقل دليلاً مفيدًا لليقين على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور، وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة.

(قوله: أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ﴾) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في «المبسوطات» وبقي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكروه، وهو أن ربها عبارة عن أصحاب الوجوه الناظرة؛ أي: وجوه ذات بهجة ناظرة إلى أصحابها؛ لأن النظر إليهم يوجب السرور، وأن ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا﴾ بمعنى: في ربها ﴿نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٣] أي: متفكرة، وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن أن الرؤية تعم الكل، وليس كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين، ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر؛ لأنهم لم يجتمعوا في الرواية، بل روى كل عن راوٍ وإنما تفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعًا لا إن سمع من واحد نقل من واحد منهم، وهكذا.

(قوله: وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين... إلخ) والخصم لا

يسلم الاجماع، بل يتوهم السكوت عن تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن، وللإمام الرازي إثبات إجماع آخر، وهو أن الأمة أجمعوا على قولين: صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع، فبعد إثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لكان قوله ثالثًا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع، والقول الثالث خرق للإجماع على أحد الأمرين، وزيف بأن من نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة، بل سكت عنه، فالقول به ليس خرق الإجماع، ويمكن دفعه بأن من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الأدلة السمعية الملتزمة لأهل الشرع لو لم يمتنع العمل بها لم ينفه إلا للامتناع، فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع، وكما كانوا مجمعين على أن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على أن السنن الواردة أيضًا كذلك، ولما كان الإجماع في الآيات مستلزمًا للإجماع في السنن اكتفى به.

فإن قلت: لو أجمع الأمة على كون الدليل النقلي محمولاً على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي ألا يعمل بهذا الإجماع؛ لظهور الخطأ في الإجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع.

قلت: نفي الخبر الصادق اجتماع الأمة على الخطأ، فالإجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الإجماع باطل.

* قال الكفوي: **(قوله: لأن الوجود مسبوق بالوجوب)** فالوجوب لازم الوجود، فذكر ها هنا بطريق الكناية عن الوجود والوقوع.

(قوله: أو أراد بالوجوب الثبوت) فإنه معناه اللغوي، والفرق بين هذا وبين الأول: إن الوجوب في هذا بمعنى: الثبوت، وفي الأول بمعناه الحقيقي، إلا أنه جعل كناية عن الثبوت.

(قوله: إثباته) فالإيجاب مأخوذ من معناه اللغوي وهو: الثبوت، وأنت خبير بأنه يمكن أخذه من الوجوب السابق على الوجود ومن الوقوع بالضرورة.

(قوله: لأن النظر إليهم يوجب السرور) تعليل لقوله: «أقرب مما ذكروه» يعني: إن سوق الآية الكريمة لبشارة المؤمنين، وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والسرور، وهذا التأويل يناسبه؛ لأن النظر إلى أصحاب الوجوه الناضرة ذوي البهجة يوجب السرور لصاحب النظر بخلاف ما ذكروه من التأويلات، فإن كل واحد منها لا يلائم ذلك كما في «شرح المقاصد» و«المواقف».

(قوله: ولم يبلغ) أي: لم يبلغ الحديث المذكور، ففيه إضمار بلا مرجع، ولعله من سقطات القلم، والصحيح: «ولم يبلغ الحديث».

* قال ولي الدين: **(قوله: وزيف بأن... إلخ)** مزيف هذا الاستدلال هو الإمام الآمدي، ولخصه صاحب «المواقف» في مبحث الرؤية، وفصله سيد المحققين في «شرح المواقف» وأوضحه غاية الإيضاح، فارجع إليه أن شئت.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: واجبة بالنقل)** أي: واقعة وثابتة، ولذا عبر عنه في «المقاصد» بالوقوع دون الوجوب، ووجه صحة هذا التعبير: إن الممكن مالم يجب لم يقع مع أن الوجوب في اللغة بمعنى: الثبوت.

* **قال الشارح**: [وأقوى شبههم من العقليات: إن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى. والجواب: منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله: (فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع، ولا بثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد، وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا، وفيه نظر؛ لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ولا على جهة)**[1] لعل الجهة

---

(١) في بعض النسخ: «لا في جهة» وحينئذٍ؛ فالجهة بالمعنى المشهور.

بمعنى الوجه؛ أي: لا على وجه من هذه الوجوه، وليست الجهة بالمعنى المشهور.

(قوله: وقياس... إلخ) كأنه قيل: هذه الأمور شرط في رؤية سائر الموجودات، فكيف لا تكون شرطًا في رؤيته تعالى.

(قوله: وفيه نظر) يريد أن رؤية الله تعالى إيانا ليست بحاسة البصر، ورؤيتنا إياه تعالى بحاسة البصر، ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الأشياء في رؤية الله تعالى إيانا عدم اشتراطها في رؤيتنا إياه.

(قوله: لأن الكلام في الرؤية) أي: في رؤيتنا إياه بحاسة البصر.

وقال بعضهم: إن الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية سائر المبصرات بالماهية، ولهذا لم يشترط شرائطها، ولم يكفِ في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض؛ ولهذا قال الفاضل المحشي، رحمه الله تعالى: للمعتزلة أن يقولوا: نزاعنا إنما هو في هذا النوع المعلوم من الرؤية، لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري.

ومن ههنا قال من قال: إن المراد من العلم الضروري في تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة.

ثم الجواب الحق: إن الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وإن أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا، لكن المدعي أن ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف، وأما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك لا بحاسة البصر، وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم في ذلك كما يوفقونهم في كثير من الأصول والأحكام.

قيل: لعل النزاع اللفظي، فليتأمل.

* قال العصام: **(قوله: والجواب منع هذا الاشتراط)** أما مطلقًا بناء على أن الأشاعرة جوّزوا رؤية ما لا يكون مقابلاً ولا في حكمه من المرئي في الرائي، بل جوّزوا رؤية أعمى الصين بقبة الأندلس أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة، فجاز ألا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في

رؤية الشاهد وتحقيقه أن المراد من الرؤية: انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة، كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات، والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه، فقوله: «وقياس الغائب على الشاهد فاسد» إشارة إلى منع الاشتراط في الغائب بعد الإشارة إلى منع الاشتراط مطلقًا؛ يعني: لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع.

(قوله: وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا) يرد عليه أن هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة، واتصال الشعاع، وكون المرئي في جهة من الرائي، لكن لا ينفي كون المرئي في مكان، ويمكن دفعه بأنه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا إلى مكان، وكأن المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الأمور في مفهوم الرؤية وإمكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها، فيصح حمل الأدلة السمعية على ظواهرها بناء على أن الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروط بها في أبصارنا، فما ذكره من النظر مندفع.

❊ قال الكفوي: **(قوله: لزوم حاجة الله تعالى)** كما أن نفيه اشتراط الجهة لزوم الحاجة إلى الجهة.

❊ قال الخيالي: **(قوله: والجواب منع هذا الاشتراط... إلخ)** للمعتزلة أن يقولوا: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري، كذا في «شرح المقاصد».

❊ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: للمعتزلة أن يقولوا... إلخ)** يعني: للمعتزلة أن يقولوا: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات، هل يجوز أن يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية، وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية أو لا يجوز، فعندنا أنه لا يجوز ذلك، ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الأخير من الرؤية المخالفة له في

الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري. كذا في «شرح المقاصد».

أقول: الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف إنما يصح لو جوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة، لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك؛ حيث قالوا: الإدراك البصري مشروط بالشروط، فالنزاع إذن معنوي؛ لأن العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الأبصار، وعندنا الرؤية هو الإدراك بالبصر بدون الشروط المذكورة، وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة.

والحاصل: إنهم معترفون بالانكشاف التام العقلي، ونحن إنما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه، فالتحاكم المذكور هو تحاكم من غير تراضي الخصمين.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لكن الظاهر من مذهبهم... إلخ)** لقائل أن يقول: مرادهم يكون الإدراك البصري مشروطًا بالشروط المذكورة إن الإدراك الذي يكون بدون تلك الشروط ليس إدراكًا بصريًا عندهم، ولو كان للإبصار دخل فيه، ولو سماه غيرهم إدراكًا بصريًا رؤية، فلا مشاحة في الاصطلاح والتسمية.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: وأقوى شبههم من العقليات)** أي: أقوى الشبه العقلية هذه، وكذا معنى قوله: «ومن السمعيات» أي: أقوى الشبه الرسمية هذه، وقوله: «ومنها» معناه: ومن السمعيات لا من أقوى الشبه السمعية؛ لأن أقوى الشبه مطلقًا لا يكون إلا واحدة، وكذا أقوى الشبه السمعية لا يكون إلا واحدة، تدبر.

(قال الشارح: وقياس الغائب... إلخ) فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن، وهو ما يخلفه تعالى في الأبصار مما يقوي على رؤية الله تعالى.

(قال الشارح: وقد يستدل على عدم الاشتراط... إلخ) وحاصله: قياس الشاهد على الغائب، وهذا فاسد أيضًا، ولو جعل هذا الاستدلال في

مقابلة منكري الرؤية إلزامًا لهم لا تحقيقًا لم يرد النظر المذكور في الشرح، تأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لمن يخاطبه... إلخ)** يعني: إن طلب موسى عليه السلام العلم الضروري بربه، وقد خاطبه ربه من قبل غير معقول، ضرورة أنه عالم بمخاطبه علمًا ضروريًا.

*** قال الشارح: [فإن قيل: لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة (وسائر الشرائط موجودة) لوجب أن يرى وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنها سفسطة. قلنا: ممنوع؛ فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، فلا تجب عند اجتماع الشرائط، ومن السمعيات قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣]].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فلا تجب عند اجتماع الشرائط)** إذ لا تخرج وجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة، فلا يجب عليه تعالى شيء، وحديث «احتمال الجبال الشاهقة» يندفع بحكم العادة بعدمها كما في العلوم العادية، تأمل.

(قوله: ومن السمعيات) عطف على قوله: «من العقليات» يعني: وأقوى شبههم من السمعيات.

* قال العصام: **(قوله: لوكان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى)** لعدم توقف رؤيته على شرط **(وإلا)** أي: وإن لم يجب أن يرى **(لجاز ألا ترى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الإبصار، وهو سفسطة)**.

وتحقيق الجواب: إما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها، وإما منع استلزام عدم رؤيه الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته، وأما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة؛ لجواز ألا يخلق الله تعالى الرؤية، ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة

بطاقة العبد، ولهذا منعها عن موسى عليه السلام لأنه لم يكن له طاقتها، وطاقة ذلك إنما تعطى في الآخرة.

(قوله: ومن السمعيات) عطف على قوله: «من العقليات في تركيب» وأقوى شبههم من العقليات، وقد أورد منوع أربعة:

- منع كون الإبصار للاستغراق، ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب؛ لجواز أن يكون لسلب العموم، فإن النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم.

- ومنع كون إدراك البصر الرؤية مطلقًا؛ لجواز أن تكون الرؤية على وجه الإحاطة.

- ومنع عموم الأوقات؛ لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والأحوال؛ لجواز أن يكون مختصًا بحال قوة للباصرة في الدنيا، لكن لا يخفى أن قوله تعالى: ﴿يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣] للاستغراق، وعموم الأوقات والأحوال، فحمل ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣] على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم.

وها هنا منع خامس، وهو جواز أن يكون المراد نفي إدراكها بأنفسها من غير إعانة الله إياها.

فإن قلت: دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع، فكيف ينفعه التمسك بها؟

قلت: تجعل الآية مدحًا له تعالى بنفي الرؤية، وما كان عدمه مدحًا له كان وجوده نقصًا يمتنع عليه تعالى.

فإن قلت: كيف يسلم كون التركيب مفيدًا لعموم السلب والعام تحت السلب؟

قلت: كثيرًا ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب إليه، وكذا الاستمرار والمبالغة كما في: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق:٢٩] فإنه مبالغة في نفي الظلم، وليس نفيًا للمبالغة في الظلم، ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال: إدراك الأبصار له تعالى أن تصير مدركة له، وإدراكه الأبصار

أن يصير مدركًا لها، فالمعنى أن إدراك الأبصار له ليس كإدراك الأبصار للأشياء، فإنه ليس في وسع الأبصار، بل بلطفه وجعله مبصرًا لها.

* قال الكفوي: (**قوله: فإنه ليس في وسع الأبصار**) وهذا ما أشار إليه في المنع الخامس من أنه يجوز أن يكون المراد نفي إدراكها بأنفسها من غير إعانة الله تعالى إياها.

* قال أحمد بن خضر: (**قال الشارح: وسائر الشروط موجودة**) لم يوجد هذا في بعض النسخ.

قيل: دل كلام «شرح المقاصد» على أن الصواب حذف قوله: «وسائر الشروط موجودة» لأنه قال: «يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة، وكون الشيء جائز الرؤية؛ لأن المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة أو القرب أو البعد أو حيلولة الحجاب الكثيف أو الشعاع المناسب لضوء العين إنما تشترط في الشاهد؛ أعني: رؤية الأجسام والأعراض».

(**قال الشارح: قلنا: ممنوع**) أي: لا نسلم وجوب الرؤية عند تحقق ذينك الأمرين، كيف والرؤية عندنا بخلق الله تعالى... إلخ؟.

(**قال الشارح: وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا... إلخ**) قلنا: هذه القضية مع أنها اتفاقية ليست بسفسطة؛ لأنه ممكن.

* **قال الشارح: [والجواب: بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم، وكون الإدراك هو الرؤية مطلقًا لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال، وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية؛ إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته؛ لامتناعها، وإنما التمدح في أنه تمكن رؤيته، ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء، وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود، فدلالة الآية على جواز الرؤية، بل تحققها أظهر؛ لأن المعنى: إن الله تعالى مع كونه مرئيًا لا يدرك بالأبصار؛ لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: والجواب بعد تسليم كون**

الإبصار... إلخ) يريد أنا لا نسلم من تعريف الإبصار للاستغراق؛ لجواز أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس، والمقصود نفي إدراك أبصار الكفار ولو سلم، فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستغراق بأن يعتبر تعلق الإدراك بجميع الأبصار، ثم يعتبر ورود النفي عليه، فيكون رفعًا للإيجاب الكلي، ولو سلم عموم السلب بأن يعتبر ورود النفي على الإدراك، ثم يعتبر تعلقه بالإبصار، فالمعنى هو الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي.

ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية، فيجوز أن يكون هذا السلب مخصوصًا ببعض الأوقات، فإنه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقًا أو بعض الأحوال بأن تكون الرؤية مواجهة وانطباعًا مثلاً، فمع قيام هذه الاحتمالات لايتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جمعًا بين الأدلة، فليتأمل.

(قوله: وقد يستدل بالآية... إلخ) فحينئذ ينقلب الدليل على المستدل، فيكون معارضة قلبية.

* قال العصام: **(قوله: وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية؛ إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها)** الملازمة ممنوعة، بل ما عدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح، وعدم تمدح بعدم الرؤية لا نسلم أن يكون لامتناعها إذا الجسم المعدوم تمكن رؤيته، والباري ممدوح بنفي الشريك عنه، بل لأن انتفاء صفة لانتفاء المحل لا يوجب المدح؛ لأن جميع المعدومات متشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها، ألا ترى أنه لا يمدح شريك الباري بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له؛ لامتناعه.

ووجه كون المعنى أن الله مع كونه مرئيًا لا يدرك بالأبصار: أن الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي إلى القيد.

* قال الخيالي: **(قوله: كالمعدوم لا يمدح...إلخ)** يرد عليه أن عدم مدح المعدوم ولاشتماله على معدن كل نقص؛ أعني: العدم، كما أن الأصوات والروائح لا تمدح مع إمكان رؤيتها؛ لكونها مقرونة بسمات النقص،

والحق أن امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه؛ إذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أن عدم المدح... إلخ)** يعني: إنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله: لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدن بنفيها، فإن ما عدمه صفة مدح يحتمل أن يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح، وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا نسلم أنه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص، فيجوز أن يكون هذا النفي أيضًا من صفات نقصه.

ألا يرى أن الأصوات والروائح يمكن رؤيتها مع أنه لا يفيد نفيها عنهما التمدح؛ لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والإمكان والتجدد، والسر في ذلك أن الموصوف إذا كان كاملاً من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص، وإلا لم يكن كاملاً من جميع الوجوه، فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما إذا كان ناقصًا، فإنه يجوز أن يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات أُخر من صفات الكمال، ويكون هذا أيضًا من سمات نقصه، فلا يفيد التمدح.

(قوله: والحق... إلخ) أي: الحق أن امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه إذا كان من صفات النقص، بل الامتناع يدل على كمال المدح، فإنه إذا كان المنفي من صفات النقص، فكلما كان النفي أقوى كان التمدح أقوى.

ألا يرى أنه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقِّه تعالى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: يحتمل أن يكون في صورة الامتناع)** أقوى بل كذلك قطعًا كما سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله: «والحق... إلخ».

(قوله: ألا يرى... إلخ) تنوير لجواز أن يكون عدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لاشتماله على النفس.

(قوله: فيفيد ذلك النفي التمدح) ضرورة أن ما كان نفسه صفة نقص يكون نفيه صفة كمال.

(قوله: فإنه يجوز أن يكون المنفي... إلخ) الجواز بالنظر إلى الأوصاف التي لا يعلم أن ثبوتها صفة كمال أو صفة نقص، كالرؤية التي نحن بصددها، فيحتمل أن تكون نفس الرؤية صفة كمال، فيكون نفيها صفة نقص.

لا يقال: نجزم بكون الرؤية صفة نقص؛ لأنها بالطريق المعتاد مستلزمة للمقابلة والحصول في مكان اللذين هما أمارة الحدوث والإمكان، فيكون نفيها صفة كمال؛ لأنا نقول: ذلك مسلم في الواجب لا في الممكن.

ألا ترى أن النشء والنماء صفة كمال للممكن، وصفة نقص للواجب، فيمكن أن تكون الرؤية من هذا القبيل. أفاده بعض المحققين.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: كما أن الأصوات... إلخ)** والحاصل: إن عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها، والتمدح به ليس لإمكانها، بل امتناع الشيء مطلقًا لا يمنع التمدح بنفيه، ولا يقتصر التمدح بنفي الشيء على إمكانه؛ إذ قد ورد التمدح بنفي الشريك.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إن عدم مدح المعدوم... إلخ)** فيه أن قولهم: «لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفيها» ادعوا فيه البداهة وذكروا لإيضاحه والتنبيه عليه قولهم: «كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته؛ لامتناعها» وادعوا فيه أيضًا البداهة، فلا يرد عليه منع المحشي بأنا لا نسلم أن عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لامتناعها، لِـم لا يجوز أن يكون عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته؟ لاشتماله على العدم الذي هو معدن كل نقص، كما أن عدم مدح الأصوات والروائح بعدم رؤيتهما لمقارنتهما لعلامات النقص.

(قوله: إن امتناع الشيء... إلخ) فيه أنك قد عرفت آنفًا أنهم ادعوا البداهة في خصوص قولهم: «إذ لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفيها» ولم يدعوا أن الشيء مطلقًا يمتنع التمدح بنفيه حتى يرد عليه النقض بأن الشريك واتخاذ الولد ممتنعان في حقه تعالى، مع أنه ورد التمدح بنفيهما عنه تعالى في القرآن.

* **قال الشارح: [ومنها: إن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار. والجواب: إن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا**

لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة، فقال: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [النمل: ٥٥] وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا، ولهذا اختلف الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا؟ والاختلاف في الوقوع دليل الإمكان، وأما الرؤية في المنام: فقد حكيت عن كثير من السلف، ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وهذا)** أي: عدم منع موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إياهم، ويحتمل أن يكون إشارة إلى قوله: «إن ذلك لتعنتهم... إلخ».

(قوله: ولهذا) أي: لأجل إمكان الرؤية في الدنيا.

(قوله: فقد حكيت) إشارة إلى ردِّ ما ذهب إليه جماعة من الذين أثبتوا الرؤية من أن رؤيته تعالى في المنام محالة[١]؛ لأنها لو جازت لجاز أن يرى بصورة ومثال وكيفية، والله تعالى منزه عنها.

(قوله: عن كثير من السلف) كأبي حنيفة.

وعن أبي يزيد: رأيت ربي في المنام، فقلت: كيف الوصول إليك؟ فقال: اترك نفسك ثم تعالَ[٢].

وروي أن حمزة القارئ قرأ على الله القرآن من أوله في المنام حتى إذا بلغ قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] قال الله تعالى: «قل يا حمزة: وأنت القاهر»[٣] قيل: هذا إنما يدل على كونه كليم الله لا على رؤيته، وأنت خبير بأن إيراد أنت بدل هو نظرًا إلى الرؤية.

(قوله: ولا خفاء في أنها... إلخ) وقد يناقش فيه أن النوم ضد الإدراك والمشاهدة نوع منه، فكيف تتصور فيه؟!

---

(١) لعله لهذا أشار إلى تزييف جعل ما وقع في المنام من قبيل الرؤية.

(٢) انظر القول وشرحه مفصلاً في كتابنا: «أبو يزيد البسطامي» سلطان العارفين، ط. دار الكتب العلمية.

(٣) أورده محمد بن سليمان الحلبي في «نخبة اللآلي شرح بدء الأمالي» (ص٤٤).

* قال العصام: **(وقوله: ومنها)** عطف على قوله: «من السمعيات» فيكون التقدير: أقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك، فلا بد في كون كل منهما أقوى من تكلف، وهو أن المراد من أقوى شبههم هذا وهذا، والمشار إليه بهذا في قوله: «ولهذا اختلف الصحابة» إمكان الرؤية، وسبب إمكان الرؤية للاختلاف أنه لو لم يمكن عند الحاكم بالوقوع لما حكم به، وكون الاختلاف في الوقوع دليل الإمكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الإمكان لا محالة، وفيه أن دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع، فتأمل.

(قوله: والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شجاع الدين الكرماني، رأى ربه مرة في المنام وفي ثلاثين سنة بعده كان دائمًا معه متكأ، فكلما انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى، وفي «المواقف»: إنه اختلف فيه.

* قال ولي الدين: **(قوله: انتهز فرصة)** والفرصة: الشرب والنوبة، يقال: «وجد فلان فرصة» أي: نهزة، وجاءت فرصتك من البئر؛ أي: نوبتك، والنهز: التناول إليك، والنهوض: التناول جميعًا، والنهزة: الشيء الذي هو معترض لك، والانتهاز كالافتراض يُعدَّى إلى مفعول واحد، وهو ها هنا فرصة، وقد يضمن الانتهاز معنى الاتخاذ فيتعدى إلى مفعولين.

(قوله: وفي «المواقف»... إلخ) الصواب: في «شرح المواقف»، والظاهر أن لفظ «شرح» سقط من قلم الناسخ، وذلك حيث قال سيد المحققين فيه: وهل يجوز أن يُرى في المنام؟ قيل: لا، وقيل: نعم، والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية وإن لم تكن رؤية حقيقة. انتهى.

قال المحققون: المثال غير المثل، ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بمثله.

وفي «المقنع» شرح «الإرشاد»: اختلف المتكلمون في أنه سبحانه هل يجوز أن يُرى في المنام أم لا؟ فجوَّزه أكثر المثبتة وامتنع منه آخرون، ولا معنى للاختلاف في هذا، فإن الرؤيا مصروفة إلى الاعتقادات، ويكون لها تأويل

صحيح، وعلى هذا يحمل قول النبي ﷺ: «**من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي**»[(١)] أي: لها تأويل صحيح. انتهى.

ولقد وقعت لي مرتين مرة قبل البلوغ ورأيت فيها بيت الله أيضًا، ومرة أخرى بعد البلوغ وقت مجاورتي بمكة المكرمة المشرفة حال ابتلائي ببليتين عظيمتين، ولله الحمد والمنة.

---

(١) أخرجه البخاري (١١٠)، ومسلم (٢٢٦٦)، وأحمد (٩٣٠٥)، وابن أبي شيبة (٣٠٤٦٧)، والترمذي (٢٢٧٦) وقال: صحيح، وابن ماجه (٣٩٠٥)، والطبراني (١٢٩٢٦)، والخطيب (١٠/ ٣٤)، والضياء (١٠٨).

[الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها]

* **قال الشارح**: [(والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على العبد، ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد، وهو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق احتج أهل الحق بوجوه...].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لأفعال للعباد)** أي: الاختيارية؛ إذ هي محل النزاع.

(قوله: من الكفر) عدَّ الكفر من الأفعال التي تعلق بها الخلق ليس إلا بالتأويل إن كان عدميًا كما قيل.

* قال العصام: **(قوله: والله تعالى خالق لأفعال العباد)** هذه المسألة لا تخص العباد، بل تعم أفعال المخلوقات كلها، وأن الأدلة إنما يجري بعضها في أفعال المكلفين، لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم، ثم بيانه هذا يشمل مذهب الأستاذ مع أنه جعل المؤثر في أفعال العباد مجموع القدرتين، ولم يتحاشَ عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد، ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لأفعالهم؛ لأن في الخلق معنى التقدير، والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره؛ لكمال قدرته، وليس من العبد التقدير على طبق الفعل.

وبهذا تبين أن تحاشي قدماء المعتزلة عن إطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداعٍ، وتفاوت بين الخلق والإيجاد والاختراع على أنه ربما يخص لفظ به تعالى لاً يجوز إطلاقه على غيره مع جواز إطلاق ما يشاركه في المعنى، كلفظ الرحمن دون الرحيم، فتجاسر المتأخرين ليس بذلك.

وقوله: «من الكفر والإيمان والعصيان» إشارة إلى أن المراد بالأفعال ما يسمى فعلاً لغة؛ إذ الكفر: عدم الإيمان، والعصيان: عدم الانقياد، فهما أمران عدميان، والإيمان هو من أفراد العلم الذي هو من مقولة الإضافة، وإلى أن الخلق يتعلق بالأعدام المضافة، وألا يتعلق بالعدم المطلق، وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال: لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلاً، فلا يقال: الكفر والفسق مراد الله تعالى؛ لإيهامه الكفر، وهو أن الكفر و الفسق مأمور به؛ لما ذهب إليه العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة، وعند الالتباس يجب التوقف إلى التوقيف والإعلام من الشارع، ولا ثمة توقيف، وكذلك لا يصح أن يقال: «هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير»، ولا يقال: «له الزوجات والأولاد» مع جواز أن يقال له كل شيء.

* قال ولي الدين: **(قوله: بل تعم أفعال المخلوقات)** كذا في «أبكار الأفكار» للآمدي، وقال المحقق الطوسي في نقد «المحصل»: ولما لم يكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها، وقال في أن أفعال للعباد.

(قوله: ولم يتحاشَ عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هذا بناء على ما ذكره السيد ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف» حيث قال: وجوَّز اجتماع المؤثرين على أثر واحد، وإلا فقد قيل: لعل مراد الأستاذ أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرًا في الفعل على أن كلاً منهما جزء المؤثر، أو صارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه الإعانة، وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد، لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح قدس سره.

* **قال الشارح: [الأول: إن العبد لو كان خالقًا لأفعاله لكان عالـمًا بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازم باطل، فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عن العلم، بل لو سئل عنها لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملت في**

حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: عالـمًا بتفاصيلها)** بحيث يقدر، ويتمكن بالحكاية خصوصًا.

قال الفاضل المحشي: وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم إجمالاً.

والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب، فإن الأول إفادة الوجود بخلاف الثاني، فيكفيه العلم الإجمالي. تمَّ كلامه.

لأن كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار، فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مترتب عليه، وأنت خبير بأن هذا جارٍ في الكسب أيضًا، والفرق تحكم، وقد يناقش في بطلان اللازم بأنه لا يلزم من الشعور: الشعور بالشعور ولا دوامه، وإلى دفعه أشار بقوله: «وليس هذا ذهولاً... إلخ».

(قوله: قد يشتمل على سكنات) هذا هو المشهور فيما بين المتكلمين على أصلهم، والتحقيق أنه ليس هناك إلا شخص واحد من الحركة مستمر الوجود من أول المسافة إلى النهاية، غير مستقر من حيث الإضافة إلى حدود المسافة متصور على وجه جزئي ملائم مع القصد المترتب عليه.

(قوله: العضلات) جمع: عضلة، وهي لحمة مجتمعة مع العصب في المفاصل.

* قال العصام: **(قوله: الأول: إن العبد لو كان خالقًا... إلخ)** هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى، وجعل توقف الإيجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريًا، و«المواقف» بينه بأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن، فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به، والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بيِّنًا أو مبينًا مشكل.

وإن قيل: إنه إفاضة الوجود بخلاف الكسب، فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب، واشتمال المشي على سكنات متخللة؛ أي: بين

الحركات البطيئة مبتنٍ على تركب الجسم من الجواهر الفردة؛ لأن كون البطء لتخلل السكنات من فروعه، فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد.

وقوله: «**وليس هذا ذهولاً عن العلم، بل لو سئل عنها لم يعلم**» ردًّا لما يقال: إنا لا نمنع أنه لا شعور للماشي بهذه الأمور، بل توهم عدم الشعور؛ لعدم الشعور بالشعور، ووجه الرد: إن عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به، وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبقى، وفيه بعد لا يخفى.

وقوله: «**وهذا أظهر أفعاله**» فيه أن كون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه، وتحريك العضلات خفي، والعضلة: كل عصب معه لحم غليظ. كذا في «القاموس».

* قال ولي الدين: **(قوله: والمواقف... إلخ)** هذا اعتراض على الشارح بأن ما جعله ضروريًا جعله صاحب «المواقف» نظريًا حيث بيَّنه بالدليل، ويمكن أن يقال: إن ما ذكره «المواقف» تنبيه لا دليل كما يدل عليه كلام شارحه السيد السند حيث قال كما يشهد به البديهة.

(قوله: مما أتى به ممكن) لفظة «من» ها هنا بمعنى: «في» كما في قول الشاعر:

ولست بالأكثر منهم حصى

فلا يلزم الجمع بين اللام و«من» في أفعل التفضيل.

(قوله: بيِّنًا أو مبينًا) الأول إشارة إلى ما ذكره الشارح من الضرورة، والثاني إلى ما نقله عن «المواقف» من النظرية.

(قوله: وإن قيل أنه... إلخ) هذا إشارة إلى الرد على المحشي الخيالي، وفي بعض النسخ: «وأزيل» وله وجه أيضًا.

(قوله: واشتمال المشي... إلخ) هذا تمهيد مقدمة لأجل الرد على الشارح بقوله: «فلا يتم... إلخ» وأنت خبير بأنه لا يلتزم في الدليل رد جميع المذاهب الباطلة، بل يكفي فيه رد المشهور.

(قوله: يقال... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: لكان عالـمًا بتفاصيلها)** وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة، والحاصل: إنه فرق بين الخلق والكسب، فإن الأول إفادة الوجود، بخلاف الثاني فيكفيه العلم الإجمالي.

(قوله: بل لو سئل عنها) ولو في حال المباشرة (لم يعلم) مع أن العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول، وبه يندفع ما يقال: يجوز ألا يشعر بشعوره أو ألا يدوم.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وأما الكسب فيكفيه... إلخ)** دفع لما سيورد أنكم أثبتم للعبد كسب الأفعال بالاختيار، فنقول: لو كان العبد كاسبًا لكان عالـمًا بتفاصيلها، ضرورة أن كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل، واللازم باطل والملزوم مثله.

وحاصل الدفع: إن الكسب يكفيه القصد والعلم الإجمالي، ولا حاجة إلى العلم بتفاصيل المكسوب، ولا شك في كون العبد عالـمًا بأفعاله على سبيل الإجمال.

(قوله: والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب... إلخ) يعني: حاصل الجواب أنه فرق بين الخلق والكسب، فإن الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب؛ لأن الخلق إفادة الوجود، فهو موقوف على العلم التفصيلي؛ لأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن، وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى، فوقوع ذلك المعين لأجل القصد بخصوصه، والقصد إليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك؛ لأن القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب، فإنه صرف القدرة والإرادة نحو المقدور من غير أن يكون له تأثير في إيجاده، فيكفيه العلم الإجمالي هذا ما قيل.

والحق أن بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على أنه على تقدير تمامه لا يفيد؛ إذ للمعتزلة أن يقولوا: إن العلم بالتفصيل

إنما يشترط في الخلق الكامل، وأما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد، فيكفيه العلم الإجمالي.

أقول: لا إشكال؛ لأن العلم إنما يجب لتوقف تعلق القصد عليه، ولا شك أن قصد العبد إنما يتعلق بالفعل بوجه عام، فبأي وجه يريده العبد يتعلق به العلم أيضًا بخلاف الخلق، فإنه إعطاء الوجود لأمر جزئي، فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الإرادة به فلا إشكال في الفرق، وأما إن الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فمكابرة محضة؛ لأن القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري، فلا بد من العلم بوجه جزئي في الإيجاد سواء كان ناقصًا أو كاملاً، إنما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح، فتدبر والله الموفق.

(قوله: وبه يندفع ما يقال...إلخ) أي: وبما ذكرنا من أنه لا شعور بتفاصيل الأفعال في حال المباشرة مع أن العلم بالعلم بعد التوجه ضروري؛ ولذا قيل: إنه علم ضروري يتبع النظري، اندفع ما قيل: يجوز أن يكون العبد عالـمًا بتفاصيل أفعاله، ولا يكون له العلم بعلمه، أو يجوز أن يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل، ولا يبقى زمانًا طويلاً.

ووجه دفع الأول: إن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات، وها هنا ليس كذلك، **ووجه دفع الثاني**: إنه لا علم له حال المباشرة أيضًا، فإن المحرك أصبعه يتأمل في تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به، فلا يكون شعورًا بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء، وإنكار ذلك مكابرة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ضرورة أن كسب الشيء... إلخ)** وذلك لأن الكسب المذكور يقتضي القصد إلى المكسوب، وهو يقتضي العلم التفصيلي به كالخلق بعينه.

(قوله: مما أتى به) أي: مما أتى به الخالق، وكذا الضمير في قوله: «من أفعاله» راجع إلى الخالق المدلول عليه بالخلق.

(قوله: إنما الفرق بينهما... إلخ) أي: يجب في الخلق الكامل الاشتمال على المصالح والحكم دون الخلق الناقص، ولا يبعد أن يجعل عنوانًا الناقص والكامل مشعرين بذلك.

(قوله: ولذا) أي: ولأن العلم بالعلم ضروري بعد التوجه.

قيل: إن العلم الضروري قد يكون تابعًا للعلم النظري، مع أن كون النظري مكتسبًا من الضروري يقتضي أن يكون النظري تابعًا للضروري.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب... إلخ)** وقيل: للمعتزلة أن يمنعوا الفرق بين الصورتين فيما يرجع إلى العلم.

(قوله: وبه يندفع... إلخ) اندفاع الأول بالثاني والثاني بالأول، تأمل.

* **قال الشارح: [الثاني: النصوص الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ٩٦﴾ [الصافات: ٩٦] أي: عملكم، على أن «ما» مصدرية؛ لئلا يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أن «ما» موصولة، ويشمل الأفعال؛ لأنا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد؟ لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع؛ أعني: ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً، والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون «ما» مصدرية، ولقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] أي: ممكن بدلالة العقل، وفعل العبد شيء ممكن، وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] في مقام التمدح بالخالقية، وكونها مناطًا لاستحقاق العبادة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لئلا يحتاج... إلخ)** إشارة إلى وجه ترجيح هذا الوجه.

قال الفاضل المحشي: ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول؛ ليصح تعلق الخلق به، ثم تحمل الإضافة بمعونة المقام على الاستغراق، وإلا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة إلى النجار، فلا يتم المقصود، وأما «ما» الموصولة فهي عامة وضعًا، وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفًا. تمَّ كلامه.

ولعل هذا منه إشارة إلى ترجيح التوجيه الثاني من عدم الحذف الذي هو في التوجيه الأول[١].

(قوله: وقد يتوهم) تعريض بالجمهور حيث بالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الإمام بأن مثل ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥]، «وما يأفكون» في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: ١١٧] مجاز دفعًا للاشتراك.

قال في «شرح المقاصد»: وأما اعتراضهم[٢] بأن الآية حجة عليكم لا لكم؛ حيث أسند العبادة والنحت والعمل إلى المخاطبين، فجهل بالمتنازع[٣].

(قوله: في مقام التمدح) أي: فإنه يقتضي تفرده بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والأعراض، فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح.

* قال العصام: **(قوله: أي: عملكم على أن «ما» مصدرية؛ لئلا يحتاج إلى حذف الضمير... إلخ)** يقال: يرجح «ما» الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول، وعن اعتبار الإضافة الاستغراقية؛ أي: خلقكم وجميع معمولاتكم على أن الأصل في الإضافة: العهد بخلاف «ما» الموصولة، فإن وضعها للعموم فحذف الضمير أهون، هذا ويرجح «ما» الموصولة أيضًا أن فيها مطابقة ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥].

قلنا: لم يرجح الشارح «ما» المصدرية مع جعل ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾

---

(١) إلى هنا تمت حاشية العلامة الملا أحمد على شرح العقائد النسفية، وما سيأتي تكملة لها لبعض الأفاضل.

(٢) أي: المعتزلة.

(٣) قال في أول الفصل: فيه مباحث: أولها: في خلق أفعال العباد؛ بمعنى أنه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء، مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله؛ إذ القائم والقاعد والآكل والشارب، وغير ذلك = هو الإنسان مثلاً، وإن كان الفعل مخلوقًا لله تعالى، فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده، ألا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم، وأن البياض بخلق الله تعالى وإيجاده.

[الصافات:٩٦] مصدرًا بمعنى المعمول، بل مع جعله باقيًا على معناه، بل لم يرجح أصلاً، وإنما نبه على أن الداعي إليها ليس إلا هذا القدر، هذا ونبه بقوله: «أو معمولكم» على أن النص دليل تام؛ لأنه يدل على المطلوب على كل احتمال، وما توهم أنه لا يدل عليه إلا على تقدير كونها مصدرية، وترجيح إرادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف، وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء، وأما احتمال كونها موصوفة: أي شيئًا تعملون فمما ينفيه المقام، لكن في قوله: «وللذهول عن هذه النكتة... إلخ» أن فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة؛ لأن المعاني المصدرية أيضًا تصير مفاعيل للفعل والعمل، يقال: فعلت الضرب وعملته، ولهذا سمي المصدر مفعولاً مطلقًا.

(قوله: ولقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ أي: ممكن بدلالة العقل**)** وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك، أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقتدار عليه، وكذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ﴾ [النحل:١٧] بالحمل على المعنى: أفمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق، لا نقول: الآية لترجيح عبدة الأوثان عليها وتوبيخهم بأنكم أشرف من معبودكم؛ لأنكم تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيئًا؛ لأنا نقول: يأباه سابق النظم؛ لأنه بعد إقامة الأدلة على كمال قدرته يناسب إنكار كون غيره مثله ترجيح المشركين على الأوثان، نعم مقتضى الظاهر أن يقول: «أفمن لا يخلق كمن يخلق» إلا أنه عكس؛ لأنهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق إياه في الألوهية جعلوه عاجزًا مثله، فرد عليهم ذلك.

* قال ولي الدين: **(قوله: قلنا: لم يرجح... إلخ)** قال عبد الحكيم اللاهوري: كما أن غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل «ما» مصدرية لا ترجيحية على الموصولية يمكن أن يقال: غرض المحشي الخيالي أيضًا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح. انتهى.

(قوله: جعلوه) أي: الله ﷻ.

(قوله: مثله) أي: مثل من لا يخلق من الأوثان.

* قال الخيالي: **(قوله: أي: علمكم، على أن «ما» مصدرية)** ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به، ثم تحمل الإضافة بمعونة المقام على الاستغراق وإلا فالمعمول لا يعم، مثل السرير بالنسبة إلى النجار، فلا يتم المقصود، وأما «ما» الموصولة فهي عامة وضعًا.

وبالجملة: حذف الضمير أقل تكلفًا.

(قوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر، ولكنه خلاف الظاهر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ينبغي أن يجعل هذا المصدر)** أي: ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول؛ أعني: المعمول ليصح تعلق الخلق به؛ لأن المعنى المصدري؛ أعني: الإيقاع والإحداث أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج، وإلا لزم التسلسل في الإيقاعات، فلا يكون متعلقًا للخلق.

ثم ينبغي حمل إضافة المصدر إلى ضمير الخطاب على الاستقراء بمعونة المقام؛ لأن المقام مقام التمدح، وإن كان أصل الإضافة للعهد على ما بُين في موضعه؛ إذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود؛ إذ لا شك أن المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة إلى النجار؛ أعني: ما يتعلق به الوقوع؛ إذ يقال للسرير: إنه معمول النجار باعتبار أنه تعلق به الأفعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده.

فعلى تقدير ألا تكون الإضافة للاستغراق يجوز أن يكون المراد ببعض المعمولات أمثال هذا المعمول، فلا يتم المقصود، وهو إثبات أن جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى، والرد على المعتزلة؛ إذ لا خلاف لهم في أن أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها، وإنما الخلاف فيما يقع بكسب العبد، ويستند إليه من الأعراض مثل الصوم والصلاة والأكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك.

قيل: لا حاجة إلى حمل الإضافة على الاستغراق؛ لأن المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر، وهو لا يصدق على مثل السرير، فإنه

معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع، وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر، وإن كان مجازًا من قبيل إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، إلا أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا ريبة.

قلت: لا يتم المقصود على هذا التقدير أيضًا؛ إذ المقصود أن جميع الأفعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولاً، وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر، فلا بد من أن يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه، ويحمل الإضافة على الاستغراق، فيشمل أفعال المباشرة والتوليد، وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه، ويتم المقصود كما لا يخفى.

(قوله: وأما «ما» الموصولة) يعني: إن ما إذا حمل على «ما» الموصولة، فلا حاجة إلى إرادة الاستغراق بمعونة المقام؛ لأن لفظة «ما» عامة موضوعة للاستغراق، فالمعنى: والله خلقكم وجميع ما تعملون، بخلاف الإضافة فإنها موضوعة في الأصل للعهد؛ إذ هو الأصل في التعريف، فلا بد في إرادة الاستغراق ها هنا من استعانة المقام.

(قوله: وبالجملة حذف الضمير أقل... إلخ) أي: حاصل الكلام أن حذف الضمير العائد إلى الموصول أقل تكلفًا بخلاف جعل «ما» مصدرية، فترجيح الشارح «ما» المصدرية بأنه لا يحتاج فيه إلى حذف الضمير ليس كما ينبغي.

قيل: غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل «ما» مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر.

ويمكن أن يقال: غرض المحشي أيضًا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الأول، لا الرد على الشارح.

(قوله: وقد يوجه... إلخ) أي: قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بأن المراد بالخلق خلق الجواهر، والمعنى: أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الأعراض والأفعال الحسية.

وقد يوجه أيضًا بأن المراد الخلق بلا آلة ومباشرة أسباب، وكلاهما خلاف الظاهر؛ إذ لا قرينة تدل على التخصيص، كيف وجعل الخلق المتعدي منزلاً منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على أن المراد أن من اتصف بالخلق مطلقًا ليس كمن لا يتصف بالخلق.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وإلا لزم التسلسل في الإيقاعات)** لأن الموجود في الخارج إما واجب أو ممكن، ولا شبهة في أن ذلك الإحداث والإيقاع ليس واجبًا، فيكون ممكنًا والممكن الموجود لا بدَّ له من علة، والإحداث المتعلق بهذا الإحداث أيضًا كذلك وهكذا، فيلزم التسلسل.

(قوله: إضافة المصدر إلى ضمير المخاطب) لأن ما تعملون في قوة عملكم، فالمصدر وإضافته حكمي، فهو المراد بإضافة المصدر، فاندفع ما قيل: ليس في الآية إضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق.

(قوله: فإنها موضوعة في الأصل للعهد) لقائل أن يقول: لـمَ لا يراد بها المعمول المخصوص المتنازع فيه المترتب على العمل سواء كان مصدرًا أو حاصله، فلا تخرج الإضافة حينئذٍ عن أصل وضعها، ويعم به المقصود أيضًا.

(قوله: غرض الشارح) أي: من قوله: «لئلا يحتاج إلى حذف الضمير».

(قوله: كيف.. إلخ) أي: كيف يصح التخصيصان المذكوران، والتخصيص مشروط بوجود المصحح، وهو القرينة وارتفاع المانع الذي هو القرينة على الإطلاق، وكلا الأمرين منتفيان، فأشار إلى انتفاء **الأول** بقوله: «إذ لا قرينة تدل على التخصيص»، وإلى انتفاء **الثاني** بقوله: «وجعل الخلق المتعدي... إلخ».

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لا يعم مثل السرير... إلخ)** فيحتمل على تقدير عدم الاستغراق أن يكون المراد مثل السرير بالنسبة إلى النجار، فلا يتم المقصود؛ إذ المقصود أن كل فعل من أفعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى؛ إذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد ويسند إليه مثل الصوم والصلاة والأكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما سمي بالحاصل بالمصدر.

(قال الشارح: أعني: ما نشاهده من الحركات... إلخ) كون الحركات

والسكنات متعلق الإيجاد والإيقاع في صورة إيجاد غيرهما من الأعمال محل بحث، بل هما من أسباب الإيجاد في صورة خلق العبد أفعاله لو فرض.

(قال الشارح: وللذهول عن هذه النكتة) أي: لعدم الفرق بين المصدر والحاصل به.

(قال الشارح: قد يتوهم... إلخ) المتوهم جمهور، منهم: الإمام على ما صرح به في «شرح المقاصد».

* قال شجاع الدين: **(قوله: أن يجعل هذا المصدر)** أي: العمل على تقدير كون ما في الآية مصدرية بمعنى: المفعول؛ أي: بمعنى المعمول.

(قوله: ليصح تعلق الخلق به) أي: بالمصدر الذي هو العمل، وفيه أن كل مصدر له معنيان حقيقيان وضع لكل واحد منهما:

أحدهما: المعنى المصدري.

والثاني: الحاصل به؛ أي: الهيئة الحاصلة به.

والمعنى الأول أمر اعتباري معدوم في الخارج، والمعنى الثاني يكون موجودًا مخلوقًا فيصح تعلق الخلق به وكونه مخلوقًا، والمراد بالعمل هنا: هو المعنى الثاني، فيصح تعلق الخلق به، ولا يتناول أيضًا مثل السرير، فلا احتياج في صحة تعلق الخلق بالعمل إلى أن يجعل العمل بمعنى المعمول، على أن كون الحاصل بالمصدر من قبيل كون المصدر بمعنى: المفعول لم يقل به أحد.

(قوله: ثم تحمل الإضافة) أي: إضافة العمل إلى ضمير جمع الخطاب.

(قوله: وإلا فالمعمول... إلخ) أي: وإن لم تكن الإضافة للاستغراق لا تدل الآية على أن مثل السرير مع كونه معمولاً للعباد مخلوق لله تعالى، فلا يتم الاستدلال بالآية على أن جميع أفعال العباد مخلوق لله تعالى، والمنشأ في أخذ المحشي العمل بمعنى المعمول وجعله عامًا للسرير والسيف ونحوهما هو أن إطلاق العمل على السرير والسيف وغيرهما شائع في العرف، يقال: هذا السيف عمل فلان وذاك السرير عمل فلان، لكن إطلاق لفظ العمل عليهما باعتبار معناه المجازي وهو معنى المعمول، والكلام في معناه الحقيقي منحصر في معنى المصدري والحاصل بالمصدر.

(قوله: مثل السرير... إلخ) أي: كما يعمه الحاصل بالمصدر وهو مراد المحشي، وقد أخذه من قول الشارح، فيشتمل المعمول أفعال العباد.

(قوله: فلا يتم المقصود) وهو أن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد.

(قوله: وبالجملة) حذف الضمير على تقدير أن تكون «ما» في الآية موصولة.

(قوله: وقد يوجه بالحمل) أي: بحمل الخلق في الآية.

(قوله: على خلق الجواهر) وعلى هذا لا تكون الآية دليلاً على أن الله تعالى خالق لأفعال العباد.

*** قال الشارح: [لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقًا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين؛ لأنا نقول: الاشتراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالاً منهم؛ حيث لم يثبتوا إلا شريكًا واحدًا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تُحصى].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والمعتزلة لا يثبتون ذلك)** أي: لا يثبتون الشريك في الألوهية بالمعنيين، ويمنعون كون الخالقية مناطًا لاستحقاق العبادة.

* قال العصام: **(قوله: لا يقال: فالقائل بكون العباد خالقًا لأفعاله... إلخ)** الظاهر خالقين لأفعالهم، ويمكن دفعه أيضًا بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالتزام، وقوله: «أو بمعنى استحقاق عبادة مانعة الخلو» لاجتماعهما في المجوس.

(والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي: أحد الأمرين من الوجوب والاستحقاق، ويمنعون كون مطلق الخلق مناطًا لاستحقاق العبادة، والمراد بالتضليل: النسبة إلى الضلال، أو كونهم مضلين يعني: كلام المشايخ ليس على حقيقته، ولم يقصدوا به تكفيرهم، بل مبالغة في ضلالتهم أو إضلالهم.

فإن قلت: كلامهم مدلل، والمبالغة لا تكون كذلك.

قلت: الدليل من القياسات الشعرية، وإلا فإثبات شريك مستقل في نصف الملك أشد من إثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير.

* قال الخيالي: **(قوله: والمعتزلة لا يثبتون ذلك)** ويمنعون كون الخلق مناطًا لاستحقاق العبادة، وورود الآية السابقة في ذلك المقام.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ويمنعون كون الخلق... إلخ)** يعني: إن المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة، ويمنعون كون الخلق مطلقًا مناطًا لاستحقاق العبادة، بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات وأسباب، ويمنعون ورود الآية السابقة؛ أعني: قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل:١٧] في مقام المدح.

* قال بعض المحققين: **(قوله: في مقام المدح)** هذا خلاف ظاهر كلام المحشي الخيالي؛ إذ الظاهر أن هذا المقام إشارة إلى ما ذكره من كون الخلق مناطًا لاستحقاق العبادة، فيكون هذا منعًا لما ذكره الشارح ـ رحمه الله ـ سابقًا من كون قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل:١٧] في مقام كون الخالقية مناطًا لاستحقاق العبادة.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: يكون من المشركين)** لأن الخالقية مناط لاستحقاق العبادة، فلو كان العبد خالقًا يلزم أن يكون مستحقًا لها، فالقائل به يكون من المشركين بعبادة ربه أحدًا.

(قوله: ويمنعون كون الخلق مناطًا) ها هنا قيل: يرد عليه أن الدليل على هذا لم يبقَ قطعيًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وورود الآية السابقة)** وهي قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل:١٧].

*** قال الشارح: [واحتجت المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش، وإن الأولى باختياره دون الثانية، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف، والمدح والذم، والثواب والعقاب، وهو ظاهر. والجواب: إن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب**

والاختيار له أصلاً. وأما نحن فنثبته على ما نحققه ـ إن شاء الله تعالى ـ وقد تمسك بأنه لو كان خالقًا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك، وهذا جهل عظيم؛ لأن المتصف بالشيء من قام بذلك الشيء لا من أوجده].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لبطل قاعدة التكليف)** أي: لأن مناطه الاختيار، فقاعدته: إن المكلف به أمر اختياري.

(قوله: والمدح... إلخ) يصح أن تقرأ الأربعة بالجر؛ لأنها إنما تتعلق بما يصدر اختيارًا من فاعله، فالاختيار مبنى لكل منها، وأن تقرأ بالرفع؛ أي: ولا ارتفع المدح والذم والثواب والعقاب؛ إذ لا معنى للمدح مثلاً على ما ليس فعلاً للفاعل، ولا واقعًا بقدرته واختياره.

(قوله: والجواب... إلخ) وأجيب أيضًا بأنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية لا الفاعلية كما يمدح الشيء أو يذم، باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وإفراط القصر، وبأن الثواب والعقاب فعل الله تعالى، وتصرف فيما هو خالص حقه، وترتبهما على الأفعال كترتب سائر العاديات على أسبابها، فما لايصح عندنا أن يقال: لِمَ خلق الله تعالى الإحراق عقيب المماسة للنار دون الماء مثلاً؟ كذا هنا لا يصح أن يقال: لِمَ أثاب وأعاقب على تلك الأفعال؟

* قال العصام: **(قوله: واحتجت المعتزلة)** المستدل على كون العباد خالقي أفعالهم جمهور المعتزلة، وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية، وإنكاره سفسطة، وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة، فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر.

وقوله: **(وإن الأولى باختياره)** بتقدير: «ونعرف أن الأولى» فالتركيب من قبيل: علفتها تبنًا وماء، ولك أن تجعل الواو حالية و«إن» مكسورة، وقاعدة التكليف هي: إن كل عاقل بالغ مكلف؛ لأنه إذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل، فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ.

وقيل: قاعدة التكليف أن المكلف به أمر اختياري، ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف: أسه، فيكون بطلان قاعدته كناية عن اقتلاعه من أصله ومبالغة في بطلانه، ويؤيده ما في عبارة غيره لبطل التكليف؛ إذ لم يصح عقلاً أن يقال لمن لم يستقل في فعل: افعل كذا.

والجواب: إن المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح، والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه، فلا يسأل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضًا، فهو علينا لا لنا من كل وجه، فالجواب بإثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره.

(قوله: وقد يتمسك بأنه لو كان خالقًا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والسارق والزاني، إلى غير ذلك، وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المثابة؛ لأن القائم والآكل وسائر ما ذكره ليس مثل الأبيض والأسود؛ لأنها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد ما اتصف بها، فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة، وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم إنما يندفع بإثبات الكسب لا بما ذكره، لا يقال: يمكن دفعه بأن الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر، والله تعالى مصدر غير متصف؛ لأنه حينئذٍ يلزم ألا يوجد زانٍ، فتأمل.

※ قال ولي الدين: **(قوله: وأبو الحسين... إلخ)**[1] أقول: إن مذهب أبي الحسين فصل في «شرح المواقف» غاية التفصيل يوجب نقله ها هنا الإطالة، لكن حاصل الكلام فيه أنه أنكر الاعتزال في هذه المسألة، وإن تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس منه خوفًا من أصحابه.

(قوله: جعل الدعوى ضرورية) يعني: جعل العلم بذلك ضروريًا لا حاجة به إلى استدلال.

---

(١) فأبو الحسين البصري وأتباعه ادعوا أن هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد أسلافهم، وذكر في ذلك وجوهًا على قصد التنبيه أو الاستدلال، فإنه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا. شرح المقاصد.

(قوله: فجعله. . . . إلخ) هذا تفريع على قوله: «وأبو الحسين. . . إلخ» ووجه النظر أن الاحتجاج يستعمل في النظري.

(قوله: من حججهم الذي احتجوا به) الظاهر أن يقال: التي احتجوا بها.

(قوله: وقيل. . . إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: والجواب: إن. . . إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي بأن هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضًا فهو علينا لا لنا من كل وجه، فلا يكون جوابًا تامًا من كل وجه.

(قوله: للمحلية) أي: لا للفاعلية، وذلك أن فعل العبد مخلوق لله تعالى إبداعًا وإحداثًا ومكسوب للعبد، والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري. كذا في «شرح المواقف» للسيد السند.

(قوله: فالجواب. . . إلخ) يعني: إن الجواب المتقدم ليس بجواب تام، فالجواب التام المفيد ما ذكره الشارح بقوله: «وأما نحن فنثبت الكسب على ما تحققه إن شاء الله تعالى».

(قوله: لا بما ذكره) أي بقوله: «وهذا جهل عظيم».

(قوله: فتأمل) لعله إشارة إلى دقة الكلام ووجه اللزوم؛ وذلك لأن الباريء تعالى مصدر غير متصف، والزاني متصف غير مصدر، وإذا كان الزاني عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لا يوجد زانٍ أصلاً.

* قال الخيالي: **(قوله: لبطل قاعدة التكليف)** وهي أن المكلف به أمر اختياري ألبتة.

(قوله: والمدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال: يجوز أن يمدح ويذم باعتبار المحلية، كالمدح بالحسن والذم بالقبح، وأيضًا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها كما لا يسأل عن لمية خلق الإحراق عقيب مساس النار.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وهي أن المكلف به أمر اختياري**

ألبتة) لأنه إذا كان الكل بخلق الله تعالى تكون الأفعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات، ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريًا، واللازم باطل؛ إذ قد اتفقوا على أن ما وقع به التكليف اختياري ألبتة، وإن اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا.

(قوله: يجوز أن يمدح... إلخ) حاصله: إنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله: لو لم يكن العبد خالقًا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب، فإنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية، وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الأفعال المذكورة ترتبًا عاديًا، مثل ترتب الإحراق على إمساس النار، وهو تصرف له في خالص حقه، فلا يسئل عن لميتهما بأن يقال: لم ترتب الثواب على هذا الفعل، ولم ترتب العقاب على ذلك، كما لا يقال: لم ترتب الإحراق على إمساس النار.

وقيل: هذا إنما يتم لو لم يكن المدح استحسانيًا، والذم اعتراضيًا كما لا يخفى، وإنما ترك الشارح هذا الجواب؛ لأنه كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضًا، فهو علينا لا لنا من كل وجه، والجواب بإثبات الكسب الاختياري هو العمدة؛ فلذا اختاره.

❊ قال بعض المحققين: **(قوله: المذكورة بقوله... إلخ)** أي: ذكرًا حكميًا.

(قوله: باعتبار المحلية) أي: لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه التأثير والاختيار.

(قوله: قيل: هذا... إلخ) هو اعتراض على الجواز الأول.

❊ قال أحمد بن خضر: **(قوله: وهي أن المكلف به... إلخ)** لأنه لو كان الكل يخلق الله تعالى لقبح تكليفه؛ لأنه حينئذٍ تكون أفعاله جارية مجرى أفعال الجمادات، واللازم باطل؛ لأن العقلاء اتفقوا على أن التكليف ليس بقبيح، تأمل.

(قوله: عقيب مساس النار) فكما لا يصح عندنا أن يقال: لِمَ خلق الله تعالى الإحراق عقيب مساس النار؟ ولِمَ لم يحصل ابتداء أو عقيب مماسة الماء؟ فكذا ها هنا لا يصح أن يقال: لِمَ أثاب عقيب أفعال مخصوصة وعاقب عقيب

أفعال أُخر؟ ولِـمَ لم يفعلهما ابتداء؟ ولِـمَ لم يعكس فيهما، وكذا سائر العاديات المترتبة على أسبابها من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال. كذا في «شرح المواقف».

* قال شجاع الدين: **(قوله: قد يقال يجوز... إلخ)** أي: لا نسلم أنه لو كان أفعال العباد كلها بخلق الله تعالى لبطل المدح والذم عليها؛ لجواز أن يمدح العبد ويذم باعتبار كونه محلاً للأفعال كما يمدح الشيء بحسنه، ويذم بقبحه باعتبار أنه محل لهما لا مؤثر فيهما.

(قوله: وأيضًا الثواب... إلخ) أي: لا نسلم أنه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لبطل الثواب والعقاب؛ لجواز أن يكون الثواب والعقاب فعل الله تعالى، وتصرفًا له فيما هو خالص حقه، فلا يسأل عن علتهما بأن يقال: لِـمَ أثاب على بعض الأفعال، ولِـمَ عاقب على بعضها؟ ولا يسأل عن علة خلق الله تعالى الإحراق عقيب مساس النار بأن يقال: لِـم خلق الله تعالى الإحراق عقيب مساس النار؟.

والسر في جميع ذلك: إن الله تعالى قد أجرى عادته على أن يخلق الإحراق عقيب مساس النار، وألا يخلق الإحراق عقيب مساس الماء وغير ذلك، فيجوز أن يكون الثواب والعقاب من هذا القبيل، بأن أجرى الله تعالى عادته على أن يثيب على بعض الأفعال ويعاقب على بعضها لمن يشاء.

* **قال الشارح**: [**أوَ لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك، وربما يتمسك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠] والجواب: إن الخلق ها هنا بمعنى التقدير. (وهي) أي: أفعال العباد (كلها بإرادته ومشيئته) قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين (وقضيته) أي: قضائه، وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: إشارة إلى خطاب التكوين)** أي: فإن الله سبحانه أجرى عادته إذا أراد وجود شيء أن يقول له: ﴿كُن﴾ [النحل: ٤٠] فهذا الخطاب حكم على الشيء بأن يوجد.

(قوله: وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) يقرب منه قوله في «شرح المقاصد»: إنه الخلق كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] قال: وقد يكون بمعنى الإيجاب والإلزام كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ [الإسراء: ٢٣] فتكون الواجبات بالقضاء دون البواقي.

وفي «شرح المواقف»: إن معناه عند الأشاعرة الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، فليس من الصفات الفعلية، وكأن الشارح اختار الأول هنا حذرًا من التكرار.

* قال العصام: **(قوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾)** والجواب: إن الخلق ها هنا بمعنى التقدير، ويمكن أن يراد بفعل ما هو سبب للخلق؛ لأنه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقًا لرسالته عليه السلام.

(قوله: وهي ـ أي: أفعال العباد كلها ـ بإرادته ومشيئته) أي: بإرادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بإرادته منه عند بعض؛ لأن الإرادة من الشيء تنبئ عن الرضا دون الإرادة بالشيء، والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وأنه يريد الكل، ومن البيِّن أن كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها بإرادته، فلو قال: «فهي بإرادته ومشيئته» لكان أوقع، وكما يقتضى الكون بخلقه الكون بإرادته يقتضي الكون بقدرته، فلا وجه لتركه، وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائل به.

(قوله: وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين) يعني: قوله تعالى: ﴿كُن﴾ [يس: ٨٢] فإن الله تعالى أجرى عادته فيما إذا أراد شيئًا ﴿أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] والأظهر أن يراد به: الاختيار، فإن الحكم ينبئ عنه، والقضية تكون بمعنى الحكم، فهو تكرار لقوله: «وحكمه على طبق المشيئة» قصد بذكرها: تحسين اللفظ، ويكون بمعنى الصنع، وعليه حملها الشارح، لكن يغني عنه حينئذٍ الحكم بكون الأفعال مخلوقة له تعالى؛ إذ لا معنى لكونها بفعله إلا كونها بخلقه، ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الأشاعرة، وهي الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء احترازًا عن كثرة التكرار في الإرادة.

* قال الكفوي: **(قوله: فلا وجه لتركه)** وسيشير إلى الوجه لتركه، وهو أن يقال: اكتفى بظهور حالهما من بيان حال الإرادة.

* قال ولي الدين: **(قوله: أن يقول له... إلخ)** أي: على أن يقول: فالجار متعلق بـ«أجرى» فحذف الجار في مثله قياس.

(قوله: على طبق المشيئة) أي: كما أن المشيئة تكرار بعد الإرادة.

* قال الخيالي: **(قوله: إشارة إلى خطاب التكوين)** أي: قوله تعالى: ﴿كُن﴾ [البقرة: ١١٧] فإن الله تعالى أجرى عادته فيما إذا أراد شيئًا على أن يقول له: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧].

(قوله: وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ﴾ [فصلت: ١٢] فهو من الصفات الفعلية.

وفي «شرح المواقف»: إن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية، لكن التفسير به ها هنا يؤدي إلى التكرار.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فإن الله تعالى أجرى عادته... إلخ)** يعني: إن قوله: «كن» حقيقة، والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الأشياء بأن يكونها بهذه الكلمة، وإن لم يمتنع تكونها بغيرها، والمعنى نقول له: «أحدث» فيحدث عقيب هذا القول، لكن المراد الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات؛ لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل، ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى، ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم، واشتمل على أعظم الفوائد، وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم.

وإنما قال الشارح: «لا يبعد» لأن أكثر المفسرين ذهبوا إلى أن قوله تعالى: ﴿كُنۡ﴾ [البقرة: ١١٧] مجاز عن سرعة الإيجاد، وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلاً للغائب؛ أعني: تأثير قدرته في المراد بالشاهد؛ أعني: أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع، ولا افتقار إلى مزاولة أمر واستعمال آلة، وليس ها هنا قول ولا كلام، وإنما يكون

وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونًا بالعلم والقدرة والإرادة، كذا ذكره الشارح العلامة في «التلويح».

(قوله: ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]) قال الشارح في «التلويح»: التحقيق أن القضاء إتمام الشيء إما قولاً كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] أي: حكم، أو فعلاً كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] أي: خلقهن وأتقن أمرهن. انتهى كلامه.

فعلم مما ذكر أن ما وقع في «شرح العمدة» أن القضاء بذكر، ويراد به الأمر كما قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] أي: أَمَرَ، ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢] حيث جعل إرادة الأمر معنى مغايرًا لإرادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والأمر واحد، وكذا الأعلام والنبيين كما قيل: المراد بالقضاء في قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الإسراء: ٤] الأعلام والنبيين ألفاظ مرجعها واحد؛ أعني: إتمام الشيء قولاً يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها.

(قوله: فهي من الصفات الفعلية) أي: إذا كان المراد به الخلق مع زيادة الأحكام يكون من الصفات الفعلية، فمرجعه إما إلى تعلق التكوين أو إلى تعلق القدرة عقيب الإرادة، على ما عرفت فيما سبق.

(قوله: وفي «شرح المواقف») إن قضاء الله تعالى قال فيه: اعلم أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وأما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها. انتهى.

وما وقع في «شرح الطوالع» للأصفهاني من أن القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ، وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة

على سبيل الإبداع، فهو راجع إلى تفسير الحكماء ومأخوذ منه، فإن المراد بالوجود الإجمالي الوجود الظلي للأشياء، وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله، يقال له: العقل في عرف الحكماء.

وإنما قلنا: المراد ذلك؛ لأن ما ذكره منقول من شرح «الإشارات» للمحقق الطوسي، حيث قال: اعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الإبداع، والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدًا بعد واحد، كما جاء في التنزيل في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾ [الحجر: ٢١] كذا ذكره أبو المعين النسفي في «حواشيه»، ويؤيده ما وقع في «التلويح» حيث قال: القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات، وبما ذكرنا في هذه «الحاشية».

وفيما سبق ظهر أن ليس للقضاء إلا ثلاثة معانٍ: **أحدها**: اللغوي، **والثاني**: مصطلح الأشاعرة، **والثالث**: مصطلح الفلاسفة، فما قيل: إن للقضاء ستة معانٍ، فهو من قلة التدبر، فتدبر.

(قوله: لكن التفسير به ها هنا يؤدي... إلخ) يعني: إنما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في «شرح المواقف» لأنه يؤدي إلى زيادة التكرار، وكذا تفسيره بالحكم أيضًا يؤدي إلى التكرار.

* قال بعض المحققين: **(قوله: هذا الجواب)** يعني به الجواز الثاني.

(قوله: ولما لم يتوقف... إلخ) كان الأظهر أن يقول: ولما اشتمل خطاب التكوين على أعظم الفوائد، وهو الوجود لم يتوقف على الفهم، فجاز تعلقه بالمعدوم.

(قوله: تمثيلاً... إلخ) يعني: إنه استعارة تمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الإرادة بلا مهل، ولا امتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف، تصوير الحال الغائب بصور الشاهد، فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة، ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير استعارة في مفردات، فكأن أصل الكلام هكذا إذا أراد شيئًا،

فيحصل عقيبه دفعة، فكأنما يقول له: «كن فيكون» ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه، ولما كانت الاستعارة التمثيلية أليق ببلاغة القرآن، وأدل على كمال قدرته اختارها السيالكوتي على الاستعارة التحقيقية. أفاده الفاضل الكلنبوي.

(قوله: في العالم العقلي) أراد به عالم المجردات ذاتًا وفعلاً المسماة بالعقول النقالة عندهم.

(قوله: أحدها اللغوي) يعني: إتمام الشيء المندرج فيه الحكم والخلق والأمر، والأعلام والنبيين.

(قوله: مصطلح الأشاعرة) يعني: الإرادة الأزلية المذكورة.

(قوله: مصطلح الفلاسفة) يعني: مبتدأ وجود جميع المخلوقات على الوجه المذكور.

(قوله: ستة معانٍ) الخلق في: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢].

والأمر في: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].

والحكم في: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢].

والأعلام والنبيين في: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء: ٤].

وهذه الأربعة كلها لغوية، والاثنان الباقيان هما المصطلحان المذكوران، ومنشأ إثبات الأربعة اللغوية عدم التنبه لما ذكره الشارح في «التلويح» من أن المعنى اللغوي ليس إلا الإتمام، والمذكورات من شعبه وتفاريعه.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام)** ذكر في «الاعتماد» و«شرح العمدة» القضاء يذكر ويراد به: الأمر، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] أي: أمر بذلك، ويذكر ويراد به الحكم، قال الله تعالى: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢].

ويذكر ويراد به الفعل مع الأحكام، قال الله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] أي: خلقهن مع إحكام، وهو المراد في المسألة، ويجوز أن يكون المراد الثاني، وتكون نسبته إلى الحكم كنسبة المشيئة إلى الإرادة، ويرد على

الأول أن بعض أفعال العباد يتصف بعدم الأحكام فلا يكون بقضائه تعالى.

(قوله: وفي «شرح المواقف» أن قضاء الله تعالى... إلخ) فهذا معنى رابع للقضاء.

وقال الأصفهاني: القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع، فهذا معنى خامس له، وقيل: المراد بالقضاء في قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الإسراء: ٤] الإعلام والتبيين، فهذا معنى سادس له.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يؤدي إلى التكرار)** لأن الإرادة ذكرت قبل هذا في قول المصنف: بإرادته ومشيئته، فلو فسر القضاء هنا بالإرادة لزم التكرار.

* **قال الشارح: [ولا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به؛ لأن الرضا بالقضاء واجب، واللازم باطل؛ لأن الرضا بالكفر كفر؛ لأنا نقول: الكفر مقضي لا قضاء، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح، ونفع وضر، وما يحويه من زمان ومكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب، والمقصود: تعميم إرادة الله وقدرته لما مرَّ من أن الكل بخلق الله تعالى، وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والرضاء إنما يجب بالقضاء... إلخ)** اعترضه الأصفهاني بأن القائل: «رضيت بقضاء الله» لا يريد أنه رضي بصفة من صفات الله، بل أنه راضٍ بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي.

قال: والجواب الصحيح أن يقال: الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث إنه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر. انتهى.

وتوضيحه: إن للكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه، ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به، وإنكاره إنما هو باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضاء بالعكس.

أشار إلى هذا في «المواقف»[١]، وجعله حاصل الجواب المذكور في الشرح، فاقتضى أن المراد بالقضاء فيه هو المقضي من حيث تعلق الفعل به، فيسقط عنه الاعتراض السابق على أنه يجوز أن يبني على الظاهر؛ لتصريحه في شرح «المقاصد» به[٢]، ويوجه ما في الشرح بأن القضاء فيه هو الفعل كما سبق، ولو سلم أنه الإرادة فالمراد تعلقها لا هي.

ومن البيِّن أن رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته واضح الصحة لا خفاء فيه، ثم إن الرضاء بكل منهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث إنه متعلق مقضي لا من حيث ذاته، ولا من سائر الحيثيات كما لا يخفى، فاختار الشارح ذلك الطريق؛ لأن الرضاء بالفعل هو الأصل، والمنشأ دون للرضاء بمتعلقه.

(قوله: وهو تحديد كل مخلوق) عرفه في «شرح المواقف» بأن إيجاده تعالى الأشياء على قدر مخصوص، وتقدير معين في ذواتها وأحوالها.

قيل: وهو التعريف الجامع خلاف ما في الشرح، فإن حاصله تحديد صفات المخلوق وأحواله، فيرد عليه تقدير ذات الشيء.

---

(١) قال فيه: الثالث: لو كان الكفر مرادًا لله تعالى لكان واقعًا بقضائه والرضاء بالقضاء واقع إجماعًا، فكان الرضاء بالكفر واجبًا، واللازم باطل؛ لأن الرضاء بالكفر اتفاقًا، قلنا: الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء، والحاصل: إن الإنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى المحلية دون الفاعلية، قال شارحه يعني: إن للكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه، ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضاء بالعكس.

(٢) قال فيه: الخامس: لو كان أي الكفر مرادًا لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة، وبطلان اللازم إجماع، وردَّ بأنه مقضى لا قضاء، ووجوب الرضاء إنما هو القضاء دون المقضى، ودعوى أن المراد بالقضاء الواجب الرضاء به المقضى من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى ممنوع، بل هو الخلق والحكم والتقدير، وقد يجاب بأن الرضاء بالكفر من حيث إنه قضاء الله تعالى طاعة، ولا من هذه الحيثية كفر، وفيه نظر.

* قال العصام: **(قوله: لأنا نقول: الكفر مقتضى لا قضاء)** محصل الجواب: إن الدليل - أعني قوله: لأن الرضا بالقضاء واجب - لا يستلزم الملازمة؛ لأن القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضا بالكفر، وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد، ولا يخفى أنه لا حاجة إلى قوله: «والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي» وقد تم الجواب قبله.

ومما يجب أن ينبه عليه أن الرضا بالمقضي أيضًا واجب، لكن من حيث إنه مقضي والرضا به من حيث إنه مكسوب للعبد كفر، وما هو المشهور أن الرضا بالقضاء واجب إنما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية؛ أعني: إرادته المتعلقة بالأشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الإحكام، والكلام فيه نعم التحقيق أن الرضا به أيضًا واجب.

(قوله: والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها، إلا أن يقال: اكتفى بظهور حالها من بيان حال الإرادة، وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا، والأظهر أن المراد سلب تأثير قدرة العبد وإرادته ومشيئته.

* قال الكفوي: **(قوله: وما هو المشهور أن الرضا... إلخ)** فيه مسامحة، والمراد أن قولهم: الرضاء بالقضاء واجب إنما هو في القضاء... إلخ.

* قال ولي الدين: **(قوله: وحينئذٍ يندفع بعض... إلخ)** أراد به قوله فيما سبق آنفًا، فلا وجه لتركه.

(قوله: والأظهر... إلخ) وأنت خبير بأنه خلاف مذهب المصنف؛ لأنه من الماتريدية، وهم يثبتون للعبد نوع تأثير على ما حقق في محله، سيما في التوضيح والصحائف.

* قال الخيالي: **(قوله: والرضا إنما يجب بالقضاء...إلخ)** قيل عليه: لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى، بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة، وهو المقضي، فالصواب أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته، بل من حيث هو مقضي ليس بكفر، وأنت خبير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى، بل بتعلق صفته أيضًا مما لا سترة في صحته، ثم إن الرضا بهما

يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة، ولما كان الرضا الأول هو الأصل والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا الطريق في الجواب، فليتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قيل عليه: إنه لا معنى للرضاء)** يعني: إنه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى؛ إذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد أنه رضي بصفة من صفاته تعالى، بل يريد أنه بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي.

وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن الرضاء بالكفر إنما يكون كفرًا إذا كان مع الاستحسان له، وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدًا إلى زيادة غوايته، كما قال الله تعالى حكاية عن موسى: ﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨].

وفيه: إن ذلك إنما هو في الرضاء بكفر الغير، وأما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقًا.

قال في التاتارخانية: من رضي بكفر نفسه فقد كفر، ومن رضي كفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه، والأصح أنه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره إن كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه.

(قوله: وأنت خبير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى... إلخ) يعني: إن ما ذكره المعترض من أنه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى بما لا معنى له؛ إذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الأحكام، بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن إرادته الأزلية مما لا سترة في صحته، ولا شك أن الرضاء بهما يستلزم الرضاء بمتعلق تلك الصفة، من حيث إنه متعلق ضرورة أن الرضاء بالفعل، وتعلق الصفة لا يتصور إلا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له، فيكون مآل جواب الشارح.

وما ذكره المعترض بقوله: «فالصواب... إلخ» واحدًا؛ إذ يصير المعنى: والرضاء إنما يجب بالقضاء المستلزم الرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقًا له، لا بالمقضي من حيث ذاته، ولا من سائر الحيثيات.

وإنما اختار الشارح هذا الطريق، ولم يقل: الرضاء إنما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيًا لا من حيث ذاته؛ لأن الرضاء بالأول؛ أعني: القضاء هو الأصل، والمنشأ للثاني؛ إذ الرضاء بالمتعلق إنما يجب لتعلق الرضاء به.

فإن قيل: لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها، فما وجه التخصيص حيث قالوا: الرضاء بالقضاء واجب.

أجيب بأن هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة أن يعترض العباد فيها، ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها، فلدفع هذا التوهم قالوا: يجب الرضاء بالقضاء.

* قال بعض المحققين: **(قوله: عن أصل الاعتراض)** أي: الذي ذكره الشارح بقوله: «لا يقال... إلخ» المرضي به الذي لا يؤدي إلى الكفر كفر الغير لا كفر نفسه.

(قوله: بمتعلق تلك الصفة) أراد بالصفة الأمر المعنوي الذي ينسب إليه تعالى، فيشمل الفعل مع الأحكام وتعلق الإرادة الأزلية؛ إذ المتعلق هو لهما؛ إذ أراد بالصفة الإرادة الأزلية؛ إذ المتعلق لتعلقها متعلق لها أيضًا بواسطته، وترك حينئذٍ بيان المتعلق للفعل مع الأحكام إحالة على المقايسة، وعلمًا به من سابق الكلام.

(قوله: وبطرفيه) أي: بطرفي كل واحد من الفعل، وتعلق الصفة، وكذا ضمير له الآتي.

(قوله: ولا من سائر الحيثيات) مثل كونه صفة للعبد وقائمًا به.

(قوله: بذاتها) إن كان عبارة عن الفعل.

(قوله: وبتعلقها) إن كان عبارة عن الصفة الأزلية كما مرَّ، لكن هذا التعميم إنما يكون فيما يتصور فيه الأمران كالتكوين لا في نحو القدرة؛ إذ الرضا فيه إنما يتصور بالرضا بتعلقها لا بذاتها، وهو ظاهر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات)** مثل كونه صفة للعبد وقائمًا به؛ يعني: إن اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحيثية، وهو ليس بكفر، بل الكفر إنما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته أو

من سائر الحيثيات، وهو ليس بلازم، وذكر في «المواقف» بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح بعبارته.

والحاصل؛ أي: حاصل الجواب: إن الإنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى المحلية لا إلى الفاعلية؛ أي: بالنظر إلى كون العبد محلاً له ومتصفًا به، لا بالنظر إلى كون الله تعالى فاعلاً له وموجدًا إياه.

وقال الشريف في «شرحه»: يعني: إن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه، ونسبة أخرى إلى السند باعتبار محليته له واتصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضا بالعكس ـ أي: الرضا به ـ إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية، والفرق بينهما ظاهر؛ وذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر؛ إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وهو باطل إجماعًا. انتهى.

وهذا هو ما ذكره المحشي مآلاً، غير أنه لم يعتبر في كون الرضا بالكفر كفرًا النظر إلى المحلية، بل أثبته بالنظر إلى ذات أيضًا، تأمل تعرف.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وهو المقضي)** وهو رضاء بالكفر فيلزم الرضاء بالكفر.

(قوله: فالصواب... إلخ) من تتمة القول.

(قوله: وأنت خبير... إلخ) أي: لا نسلم أنه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى.

(قوله: من حيث هو متعلق) والرضاء بالكفر من حيث هو مقضي ليس بكفر، فما يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى ليس بكفر.

(قوله: لا من حيث ذاته) أي: الرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر، لكنه ليس بلازم من الرضاء بقضاء الله تعالى، فما هو كفر لا يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى، فمآل الجوابين واحد، وإنما المغايرة بينهما في طريق التقدير، ولما كان طريق جواب الشارح مشتملاً على الأصل والمنشأ اختار في جوابه هذا الطريق.

(قوله: ولما كان الرضاء الأول) أي: الرضاء بفعل الله تعالى وبتعلق صفته.

(قوله: للثاني) أي: للرضاء بالمتعلق المقضي.

* **قال الشارح: [فإن قيل: فيكون الكافر مجبورًا في كفره، والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة. قلنا: إن الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر، كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال، والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح، حتى قالوا: إنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته، زعمًا منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده، ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جدًّا].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فيكون الكافر مجبورًا... إلخ)** أي: لأن الكفر والفسق مراد الله تعالى، ووقوع خلاف مراده محال، فالتكليف به تكليف بما لا يطاق، وسيأتي هذا السؤال في الشرح قريبًا على وجه أعم لشموله كل ممكن، وقصور هذا على ما وجد وأبين؛ لأنه فصَّل فيه هناك ما لم يفصل هنا.

(قوله: كما أنه علم منهما الكفر والفسق) يستفاد منه إلزام للمعتزلة توجيهه أن ما علم الله عدمه من أفعال العبد، فهو ممتنع الصدور عنه، وما علم وجوده منها فهو واجب الصدور، وأنه يبطل الاختيار؛ إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، فما لزمنا في مسألة خلق الأعمال لزمكم في مسألة علم الله تعالى، فما هو جوابكم فهو جوابنا، وسيأتي التنبيه على ما يرد عليه، وإن قال الإمام: لو اجتمع جملة العقلاء لو يقدروا على أن يوردوا عليه حرفًا.

* قال العصام: **(قوله: قلنا: إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما)** الأولى إرادتهما لما عرفت، فتذكروا المعتزلة أيضًا قالوا بالإرادة من غير ما فسر حيث قالوا: أراد إيمان الكافر رغبةً واختيارًا إلا جبرًا واضطرارًا، لكنهم خالفونا في جواز تخلف مراده تعالى عن إرادته، وقالوا: لا

نقص في ذلك؛ إذ لا مغلوبية كالمالك إذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا، فورد عليهم أن ذلك لا يخلو عن الشناعة، ولا يخفى أنه لو تمَّ إرادة وقوع الشيء اختيارًا لتم إرادة الشيء مطلقًا من غير امتناع التكليف؛ إذ الإرادة تجامع الاختيار، فلتتحقق تلك الإرادة المطلقة في ضمن ما يجامع الاختيار، وتحقيق المقام: أن التكليف بالممتنع قبيح، فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة.

ونحن نقول: لا يقبح منه شيء، والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه، ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع إنما هو في الممتنع لذاته، وأما في غيره فإنما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما إذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق إرادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به، وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراده واقع.

(قوله: والمعتزلة أنكروا إرادة الله للشرور والقبائح... إلخ) قالوا: فعل العبد إن كان واجبًا يريد الله وقوعه ويكره تركه، وإن كان حرامًا فبعكسه، والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه، والمكروه عكسه، وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به إرادة ولا كراهة.

وفي قوله: «حتى إنه أراد من الكافر والفاسق إيمانًا وطاعته» أن إنكار إرادة الشر لا يوجب إرادة الإيمان والطاعة، بل الموجب له أنه لا يترك إرادة الخير؛ لزعم أن ترك إرادة الخير كإرادة الشر قبيح، وفي قول المجوسي: «لأن الله لم يرد إسلامي» تعريض بأن الإسلام شر بناء على أصل المعتزلة.

وفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الإسلام خيرًا، وقول المجوسي: «فأنا أكون مع الشريك الأغلب» يحتمل إرادة أني أرجح الشريك الأغلب، وإرادة أني مضطر في يده.

وفي قول الهمداني تعريض بالأستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسب إليه الفحشاء من إرادة الشرور والقبائح، وفي قول الأستاذ تعريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبًا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء.

* قال الكفوي: **(قوله: ولا يخفى أنه لو تمَّ... إلخ)** لأنه لم يقع هذا

المراد، ووقع مرادات العبيد والخدم، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية. كذا في «شرح المقاصد».

* قال ولي الدين: **(لما عرفت)** أي: عرفته آنفًا حيث قال: «أي بإرادته بالعبد... إلخ».

(قوله: واقع) أي: فواقع، فحذف الفاء وهو قليل.

*** قال الشارح: [حُكي عن «عمرو بن عبيد» أنه قال: ما ألزمني أحد مثلما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له: لِمَ لا تُسْلم؟ فقال: لأن الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت، فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: حُكي عن عمرو بن عبيد... إلخ)** تخلص المعتزلة عن هذا الإلزام بأنه تعالى أراد من العباد الإيمان، والطاعة برغبتهم واختيارهم، فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك، كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختيارًا، فلم يفعلوا.

قال في «شرح المقاصد»: وليس بشيء؛ لأنه لم يقع هذا المراد، ووقع مراد العبيد والخدم، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية.

* قال الخيالي: **(قوله: حُكي عن عمر بن عبيد... إلخ)** قالت المعتزلة: إنه تعالى أراد من العباد إيمانهم رغبة واختيارًا لا جبرًا واضطرارًا، فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك، كالملك إذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا، وليس بشيء؛ إذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة.

وقيل: لا يفهم من الإرادة الغير المجبرة إلا الرضا، وهو مذهب أهل السنة، وهو كلام خالٍ عن التحصيل؛ إذ الرضاء عندهم هو الإرادة مطلقًا، وعندنا هو الإرادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك، فإنه أمر قد يجامع تعلق الإرادة وقد لا يجامعه، نعم تخلف المراد عن تعلق الإرادة نقص عندنا، فلا يجوز في حقه تعالى.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قالت المعتزلة: إنه تعالى... إلخ)** يعني: قالت المعتزلة في التقصي عن لزوم النقص والمغلوبية، بأنه تعالى أراد إيمان العباد اختيارًا منهم لا جبرًا، فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه، بخلاف تخلف المراد عن الإرادة القسرية، فإنه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى.

(قوله: وليس بشيء) أي: ما قالت المعتزلة في التقصي ليس بشيء؛ إذ عدم وقوع مراده، ولو بالإرادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة، حيث لم يقع مراد الملك، ووقع مرادات العبيد والخدم. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: قيل: لا يفهم من الإرادة... إلخ) أي: قيل في التقصي عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة أنه لا يفهم من إرادته تعالى إيمان العباد رغبة واختيارًا إلا الرضاء به، فقولهم: بتخلف المراد به عن الإرادة التفويضية، قول بتخلف المرضي عن الرضاء، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة أيضًا.

(قوله: وهو كلام... إلخ) أي: ما قيل كلام ليس له معنى محصل؛ لأن ذلك إنما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة، وليس كذلك فإن الرضاء عند المعتزلة هو الإرادة مطلقًا من غير تقييد بعدم الاعتراض، فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الإرادة، فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا، فإنه الإرادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك، فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الإرادة، فإنه أمر قد يجامع تعلق الإرادة كما في إيمان المؤمن، وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر، فإنه تعلق به الإرادة دون الرضاء، ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته، نعم تخلف المراد عن الإرادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى.

وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي من أن للمعتزلة أن يقولوا: إن الإرادة التفويضية هو الأمر والنهي، ولا شك أن مخالفة الأمر والنهي لا يستلزم

نقصه ولا مغلوبيته إجماعًا؛ لأن ذلك إنما يتم لو كان معنى الأمر عندهم ما فسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مرادًا أو لا، وليس كذلك فإن الأمر عندهم هو الإرادة، فتخلف المأمور عن الأمر تخلف المراد عن الإرادة، فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: حكي عن عمر... إلخ)** الظاهر أن مقصود المجوسي السخرية به لا أنه قائل بإرادته تعالى كما زعم البعض، يدل عليه قوله: «ما ألزمني أحد مثلما ألزمني مجوسي» تأمل.

(قوله: وهو مذهب أهل السنة) أي: فيلزم على هذا المذهب أيضًا نوع نقص ومغلوبية في خلق الله تعالى؛ حيث لم يقع مراده وإن كان بالإرادة الغير المجبرة، وهو إيمان الكافر.

(قوله: وهو كلام خالٍ عن التحصيل) أي: كلام ليس له معنى محصل، ويجوز أن يقرأ بإضافة كلام إلى خالٍ؛ أي: كلام شخص خالٍ عن... إلخ، تأمل.

(قوله: فإنه أمر... إلخ) تعليل لكون الرضا عندنا غير ما عندهم، وهو الإرادة مع ترك الاعتراض، أو نفس ذلك الترك، تأمل.

(قوله: وقد لا يجامعه) فتخالف المرضي عن الرضا لا يكون نقصًا ومغلوبية في حق الراضي.

(قوله: نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى) يعني: خلافًا للمعتزلة؛ حيث قالوا: إن الله أراد من العباد إيمانهم رغبة... إلخ.

قال شجاع الدين: (قوله: إذ عدم وقوع هذا المراد... إلخ) أي: عدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مرادات العباد نقص ومغلوبية.

(قوله: من الإرادة الغير المجبرة) التي هي مراد المعتزلة من قولهم: «إن الله تعالى أراد من العباد... إلخ».

(قوله: وهو مذهب أهل السنة) فلا فرق بين المذهبين، وما يلزم على مذهب المعتزلة يلزم على مذهب أهل السنة.

(قوله: خالٍ عن التحصيل) أي: ليس له محصل.

(قوله: مع ترك الاعتراض) أي: العقاب في الآخرة.

*** قال الشارح:** [وحُكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مرادًا وكفره غير مراد، ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادًا ويأمر به، وقد يكون مرادًا وينهى عنه، لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى، أو لأنه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه، وقد يتمسك من الجانبين بالآيات، وباب التأويل مفتوح على الفريقين].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وقد يتمسك من الجانبين بالآيات)** منها من جانب أهل السنة: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ﴾ [النحل: ٩]، ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤].

ومن جانب المعتزلة: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] أي: لو شاء عدم إشراكنا، وقد كذبهم في ذلك بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] والتأويل: إن التكذيب لقولهم ذلك على وجه السخرية والتعلل لعدم إجابتهم وانقيادهم، فما صدر عنهم حق أريد به باطل؛ ولذا ذمهم بالتكذيب دون الكذب، وقال آخرًا: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ١٤٩] وأن المعنى: إنه لا يريد ظلمه للعباد، لا أنه لا يريد ظلم بعضهم لبعض.

* قال العصام: **(قوله: ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادًا ويأمر به)** أي: نحن نعلم من أنفسنا أن الشيء قد لا يكون مرادًا لنا ونأمر به لداعٍ.

وقوله: «ألا ترى أن السيد... إلخ» تنوير له.

ولا يخفى أنه لا يصح تعليله بقوله: «لحكم ومصالح يحيط بها علم الله» ولا بقوله: «ولأنه لا يسأل عما يفعل»، وإنما يصح التعليل لو كان المراد أنا

نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادًا له تعالى ويأمر به ولا يصح؛ لأنه أول المسألة، والمقصود إثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا، فالصحيح أن يقال: نحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادًا ونؤمر به، وقد يكون مرادًا وننهى عنه.

ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه، فالله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح... إلخ، وكأنه المراد مما قال، لكن وقع في تقريره الاختلال.

* قال الكفوي: **(قوله: إذا أراد أن يظهر... إلخ)** فإن ظهور عصيان العبد لا يحصل إلا بعدم إتيان العبد بالمأمور به، فمراد السيد: عدم الإتيان بالمأمور به، فلا يكون الإتيان به مراده؛ إذ العاقل لا يريد الضدين معًا.

[القول في أن للعباد أفعالاً اختيارية]

* **قال الشارح:** [(**وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها**) إن كانت طاعة (**ويعاقبون عليها**) إن كانت معصية، لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً، وإن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار، وهذا باطل؛ لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأولى باختياره دون الثانية، ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه، ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة، مثل: صلى وصام وكتب، بخلاف مثل: طال الغلام واسودَّ لونه].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: وللعباد أفعال اختيارية**) اعلم أن المؤثر في فعل العبد بالخلق والإيجاد، إما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية، أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب الأشعري، أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة، أو بالإيجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحرمين، لكن صرح في «الإرشاد» وغيرها بخلافه. قاله الشارح[1].

---

(١) قال في «شرح المقاصد»: ثم المشهور فيما بين القول والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته كما هو رأى الحكماء، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع أيضًا من كتبه، قال في «الإرشاد»: اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق قدرة العباد به وبين ما لا تتعلق، فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها، واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على=

أو مجموع القدرتين على أن يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الأستاذ منا والنجار من المعتزلة، أو على أن نؤثر قدرة الله تعالى في أصله وقدرة العبد في وصفه، بأن يجعله موصوفًا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر، ثم الأستاذ إن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الإعانة على ما قدره البعض، فقريب من الحق، وإن أراد أن كلاً من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل؛ لامتناع مؤثرين لأثر واحد.

والحق في هذه المسألة مذهب الأشعري، وهو ألا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين؛ أي: إن للعبد اختيارًا في أفعال نفسه، لكنه ليس منه؛ لأنه لا يوجد شيئًا بل من الله تعالى، ويسمى هذا: جبرًا متوسطًا.

(قوله: لا كما زعمت الجبرية) هو بموحدة ساكنة من الجبر خلاف القدر، وقد تحرك لمزاوجة القدرية، والمراد الجهمية أصحاب جهم بن صفوان.

(قوله: بما صحَّ تكليفه) أي: لأن الضرورة شاهدة بامتناع تكليف الجمادات.

(قوله: ولا ترتب باستحقاق الثواب) أي: فيما سبق قريبًا من أن الثواب والعقاب تصرف الله، فما هو خالص حقه، فلا يسأل عن لميته، وقد يوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما أثيب بالامتثال، وعوقب للمخالفة فتلغو فائدة التكليف، ولا يتوجه هذا على الأشعري؛ لجواز أن تكون الفائدة كون التكليف داعيًا لاختيار الفعل.

(قوله: التي تقتضي سابقية القصد) أي: فإن إسنادها حقيقي على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار، فلو أتى النائم بسورة سجود لم يعد ساجدًا حقيقةً، بخلاف الأفعال التي لا تقتضي ذلك كطال الغلام واسود لونه،

= أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرهم هذا كلامه، ثم أورد أدلة الأصحاب، وأجاب عن شبه المعتزلة، وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية، وأثبت للعبد كسبًا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه.

ونحوهما مما يكون الفعال فيه قابلاً لا موجدًا، فإن إسنادها حقيقي لا يتوقف على ما ذكر؛ لأنها مستندة إلى ما معناها قائم به ووصف له، وحقه أن يسند إليه، ولا معنى للإسناد الحقيقي إلا كون الفعل مثلاً مسندًا كذلك.

* قال العصام: **(قوله: وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها إن كانت معصية)** والكف عن المعصية طاعة، والكف عن الواجب معصية، فلم يخرجا عن الحكم، ووصف الأفعال بالإثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على أن للعبد اختيارًا فيها، ولذا ترك الوصف بعدم الإثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الأفعال المباحة.

ووصف الأفعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم؛ لأن نسبة الفعل إلى العبد بسبب أنه يخلقه عند المعتزلة أو بأن لقدرته دخلاً فيه كما هو مذهب الأستاذ، أو بسبب أن الفعل بكسبه كما هو عند الأشاعرة، أو لأن صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله: «وللعباد أفعال على الجبرية» وبقوله: «اختبارية على الحكيم» حيث قال: فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار، ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته.

ومن قال: مقصوده: أن للعبد فعلاً ينسب إلى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الأستاذ أو مدارًا محضًا كما هو مذهب الأشعري فقد ضيق دائرة إفادة العبارة حيث خصها بمذهب الأستاذ والأشعري، وهي شامله لما سوى مذهب الحكيم.

(قوله: الجبرية) في «القاموس»: الجبرية بالتحريك: خلاف القدرية، والتسكين لحن، أو هو الصواب، والتحريك للازدواج، وقوله: «لا كما زعمت الجبرية» أنه لا فعل للعبد أصلاً يدل على أن خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويعاقب عليها، بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه، وربما يقال: يشمل سائر الحيوانات أيضًا.

(قوله: ولا قصد) نفي القصد مكابرة صريحة، ولا حاجة لهم إلى نفيه؛ لأنه يكفي في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصده، والقصد خلق فيه من غير اختياره، وإضافة الحركة إلى البطش إضافة المسبب إلى السبب كإضافة

الحركة إلى الارتعاش، إلا أن البطش علة غائية، والارتعاش منشأ الحركة.

وللجبرية أن يقول: الفرق وهمي؛ لعدم الإطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم أن الكل بخلق الله وإيجاده لم يلتفت إلى الفرق، وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينفيه أنه لا يسأل عما يفعل، ويرد أنه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضًا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك؛ لأنه أيضًا مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه.

ويتجه على عدم صحة إسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي، فبناء وضع الفعل للقصد متابعة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم، على أنا لا نسلم أن الاقتضاء بحسب الوضع، بل للعرف المبني على الوهم وإلا فلا فرق في الوضع بين قام وطال، فإن كلاً منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير، وإنما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الأفعال.

* قال ولي الدين: **(قوله: ومن قال: مقصوده... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي بأنه ضيق الواسع في نفس الأمر.

(قوله: وربما يقال.... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: إنه لا تأثير) فاعل «يكفي».

(قوله: وأورد... إلخ) المورد المحشي الخيالي.

(قوله: ويرد) أي: هذا الإيراد.

(قوله: إنه يتجه) أي: إنه ينفيه.

* قال الخيالي: **(قوله: وللعباد أفعال اختيارية)** اعلم أن المؤثر في فعل العبد إما قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً وهو مذهب الجبرية، أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الأشعري، أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة، أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة، والمروي عن إمام الحرمين أو مجموع القدرتين على أن يؤثرا في أصل الفعل

وهو مذهب الأستاذ، أو على أن يؤثر قدرة العبد في وصفه بأن تجعله موصوفًا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبو بكر.

والمقصود ها هنا: إن للعبد فعلاً ينسب إلى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الأستاذ، أو مدارًا محضًا كما هو مذهب الأشعري، ويجب أن يعلم أن جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب، إلا أن بعض الأدلة لا يجري إلا في المكلف، فلذلك خصصوا العباد بالذكر.

(قوله: لما صحَّ تكليفه) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة.

وأما قوله: «ولا ترتب استحقاق الثواب» ففيه نظر مرَّ ذكره، وقد يرد أيضًا على الجبرية بعدم فائدة التكليف، ولا يرد بهذا على الأشعري؛ لجواز أن يكون داعيًا لاختيار الفعل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أو بلا تأثير لقدرته)** فهو مذهب الأشعري، فإن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صرف قدرته وإرادته إلى الفعل أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وإرادته تأثير في وجوده، فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد، وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى.

(قوله: أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب... إلخ) ولا يخفى أنه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة؛ لأن عدم الإيجاب والاضطرار إنما هو بالنسبة إلى نفس القدرة، وأما مع تمام الشرائط من الإرادة وغيرها، فليس إلا الإيجاب والاضطرار، وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة إلى ذاته؛ ولذا قال في «قواعد العقائد»: إن مذهب الحكماء والمعتزلة أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة، وهما يوجبان وجود المقدور.

وقال في «الشرح الجديد للتجريد»: وذهب الحكماء والمعتزلة إلى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا إيجاب، بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار أن خلق الإرادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار، وعند الفلاسفة بالإيجاب.

(قوله: وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء، فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل الحوادث كلها، وأن المراتب شروط

معدة لإفاضة المبدأ على ما صرح في «شرح الإشارات» حيث قال: إن الكل متفقون على صدور الكل منه ﷻ، وأن الوجود معلول له على الإطلاق وإن تساهلوا في مقالاتهم، وما نقل عن أفلاطون من أن العالم كرة والأرض مركزه، والأفلاك قسي والحوادث سهام والإنسان هدف والله تعالى الرامي، فأين المفر يشعر بذلك. كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه.

(قوله: والمروي عن إمام الحرمين... إلخ) قال في «شرح المقاصد»: هذا القول من الإمام، وإن اشتهر في الكتب إلا أنه خلاف ما صرح به في «الإرشاد» وغيره، حيث قال: إن الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه، وإن الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد، وما لا يتعلق.

(قوله: أو مجموع القدرتين... إلخ) أي: قدرة الله وقدرة العبد على أن يتعلق المجموع بالفعل نفسه، ويؤثر في أصل الفعل؛ بمعنى أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، فإذا انضمت إليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الإعانة، وهذا أقرب من الحق وإن اشتهر في الكتب أنه جعل كلاً منهما مؤثرًا تامًا، وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد، فإنه باطل صريحًا.

(قوله: بأن يجعله موصوفًا... إلخ) كما في لطم اليتيم تأديبًا وإيذاء، فإن ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى، وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد، والظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة، بل أراد أن للقدرة مدخلاً في ذلك الوصف، فهو بالنسبة إلى العبد طاعة ومعصية، كذا ذكره المحقق الدواني، ويرد على مذهبه أن هذه الصفات أمور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله ﷻ أو مخالفته له، فلا وجه لجعله أثر القدرة.

(قوله: والمقصود... إلخ) يعني: إن المقصود في قوله: «وللعباد... إلخ» لا يصدق إلا على هذين المذهبين، فإن قوله: «للعباد أفعال» رد على الجبرية؛ إذ لا فعل لهم عندهم، وكذا على القاضي؛ إذ للعباد عنده أوصاف الأفعال لا أنفسها.

وقوله: «اختيارية» رد على الحكيم حيث قال: فعل العبد بقدرته بإيجاب

واضطرار، وأما الرد على المعتزلة فقد سبق؛ ولذا لم يشر إليه ها هنا.

(قوله: إلا أن بعض الأدلة لا يجري... إلخ) وهو قوله: ولأنه لو لم يكن للعبد فعل لما صحَّ تكليفه، ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله.

(قوله: وأما قوله: ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) ففيه نظر مرَّ ذكره، وهو أن ترتب الثواب والعقاب أمر عادي كترتب الإحراق عقيب مساس النار، فكما لا يقال: لم ترتب الإحراق على مساسه كذلك، لا يقال: لم ترتب على هذا الفعل الثواب، وعلى ذلك العقاب.

(قوله: وقد يرد أيضًا على الجبرية... إلخ) أي: كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب؛ لأن فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك، ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة، ولا يرد هذا على الأشعري بأن يقال: لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الأفعال لم يفد التكليف؛ لجواز أن يكون ذلك التكليف داعيًا لاختياره الفعل، وصرف القدرة والإرادة إليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبًا عاديًا، وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة إذا وافق ما دعاه الشرع أو معصية إذا خالفه، ويصير علامة الثواب والعقاب.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لا يخفى أنه لا يظهر... إلخ)** فيه: إنه لما كان هذا النظام المشاهد أبدع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة، لزم أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم عند الحكماء دون المعتزلة، مع أنه يجوز عند بعض المعتزلة خروج أفعال العباد من القوة إلى الفعل بتأثير قدرتهم، مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب، وعند البعض بالبالغ حد الوجوب، فلا تنافي بين ما نقله المولى الخيالي وبين ما نقله صاحب «قواعد العقائد» كما لا يخفى. أفاده الفاضل الكلنبوي.

(قوله: ولذا... إلخ) أي: لأجل ثبوت الاختيار بالنظر إلى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط، وثبوت الإيجاب مع تمامها عند الحكماء والمعتزلة، ترى العلماء يسوون بين المذهبين؛ فبعضهم يثبت له

الإيجاب نظرًا إلى تمام الشرائط كالغزالي، وبعضهم يثبت له الاختيار نظرًا إلى الذات كالقوشجي في شرحه الجديد للتجريد.

(قوله: هذا) أي: كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالإيجاب بأن يوجب الله للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور.

(قوله: وإن تساهلوا... إلخ) حيث نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية.

(قوله: ما لزم على المعتزلة) من تعدد الخالق، وعدم كونه تعالى خالقًا لكل شيء، جواهره وأعراضه.

(قوله: ويرد على مذهبه... إلخ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم إنما هو بالنية والإرادة، وتلك الإرادة الجزئية مقدورة للعبد أولاً، وبواسطتها كون الفعل طاعة أو معصية، وهذا بعينه ما ذهب إليه الماتريدية، فلا إشكال على مذهبه.

(قوله: وكذا على القاضي... إلخ) فيه: إن الرد عليه إنما يتم لو لم تكن الإرادة الجزئية السابقة على الفعل مدارًا لإيجاد الله تعالى ذلك الفعل؛ إذ القول بتأثير القدرة في وصف الفعل لا ينافي أن يكون صرف الإرادة مدارًا لخلق الله تعالى الفعل، وإذا كفى مجرد المدارية في نسبة الفعل إلى الاختيار، فمع التأثير في الوصف بالطريق الأولى.

لا يقال: الكلام في القدرة لا في الإرادة؛ لأنا نقول: الاختيار كما يجيء بمعنى القدرة يجيء بمعنى الإرادة الجزئية، فليحمل في كلام المصنف على الثاني، ولو سلم فإن للعبد قدرة على طرفي الإرادة؛ أعني: إرادة الفعل وإرادة الترك، فالقدرة ليست مختصة بأفعال الجوارح بل شاملة لأفعال القلوب كما في الإيمان المقدور، تأمل.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: أو بلا تأثير لقدرته)** بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى.

(قوله: أو بالإيجاب) بأن يوجد الله تعالى في العبد القدرة، ثم تلك القدرة توجب الفعل.

(قوله: على أن يؤثرا في أصل الفعل) إن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق، وإن أراد أن كلاً من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل؛ لما سبق من بطلان التوارد. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: بمثل كونه طاعة أو معصية) كما في ضرب اليتيم تأديبًا أو إيذاءً، فإن ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره، وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره.

(قوله: مر ذكره) وهو قوله: إن الثواب والعقاب فعل الله تعالى، وتصرف له فيما هو خالص حقه، فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية خلق الإحراق عقيب مساس النار.

قيل فيه: إن الكلام ها هنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا أنفسهما، فافهم.

(قوله: ولا يرد بهذا على الأشعري) بأن يقال: لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الفعل لم يفد التكليف به.

(قوله: لجواز أن يكون داعيًا... إلخ) أي: لجواز أن يكون التكليف داعيًا لاختيار العبد الفعل فيخلقه الله تعالى عقيبه عادة، وباعتبار ذلك اختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب. كذا في «شرح المقاصد».

* قال شجاع الدين: **(قوله: ففيه نظر مرَّ ذكره)** وهو أن الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه.

(قوله: بعدم فائدة التكليف) أي: لو لم يكن للعبد دخل في الأفعال الاختيارية لما كان للتكليف فائدة.

(قوله: لجواز أن يكون داعيًا) أي: باعثًا للعبد إلى اختيار الفعل، فإن التكليف وبعث الرسول ودعوته قد تكون باعثة للعبد إلى اختيار الفعل، فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة، وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الباعث

يصير الفعل طاعة إذا وافق ما دعاه الشرع إليه ومعصية إذا خالفه، ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببًا موجبًا لاستحقاقهما.

* **قال الشارح**: [والنصوص القطعية تنفي ذلك، كقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] إلى غير ذلك. فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبر لازم قطعًا؛ لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب، أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع. قلنا: يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره، فلا إشكال].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أو بعدمه فيمتنع)** كذا في «شرح المقاصد» أيضًا، وفيه بحث؛ لأن الأعدام الأزلية ليست بالإرادة؛ لأن أثر الإرادة حادث، فالأولى أن يقال: «أولاً فيمتنع» أي: لأن العلم تعلق بعدمه، ولأن الإرادة لم تتعلق بوجوده، ثم السؤال بتعميم الإرادة لا يرد على المعتزلة لمنعهم ذلك التعميم، فلهم أن يقولوا: أولاً لا نسلم الحصر لجواز ألا تتعلق إرادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك، وثانيًا لا نسلم وجوب وقوع ما أراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عنده.

* قال العصام: **(قوله: والنصوص القطعية)** بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله: «لأنا كما أن ننفي ذلك» عطف على تفرق، فقد عطف الأدلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه، ووجه دلالة الآية الأولى على القدرة والقصد والاختيار: إسناد العمل إليهم وجعلهم عاملين.

ووجه دلالة الآية الثانية: أن علق بمشيئتهم، وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار، ولو رفعت قوله: «والنصوص القطعية» ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلاً على بطلان التالي، فالآية الأولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم وإسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار، والثانية تدل على صحة التكليف؛ لأنه للتهديد على الكفر والتحريض على الإيمان والترغيب فيه، ولا تهديد بدون التكليف، وعلى صحة إسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار.

(قوله: فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى... إلخ) أورد عليه أن هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم إرادته تعالى أفعال العباد: إنه يلزم أن يكون الكافر مجبورًا في كفره والفاسق مجبورًا في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة، وأجاب عنه بهذا الجواب، ولا يرد؛ لأن ما سبق إبطال لتعميم الإرادة بلزوم الجبر، وهذا إثبات للجبر على مدعي التعميم، وبينهما بون بيِّن نعم يتجه أن استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه، والأمر فيه هيِّن.

والجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة إلى الموجودات فقط، وهذا بيان بالنسبة إلى كل ممكن، وهو مع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو ذكي بل غبي، فلا تلتفت إليه فإنك بما سمعت عنه غني.

(قوله: لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع) أورد عليه أن تعميم الإرادة ليس إلا بشموله الوجودات؛ إذ لو كانت الإرادة شاملة للعدم أيضًا لم يكن عدم أزلي؛ لأن كل مراد حادث، بل العدم نتيجة عدم الإرادة كما نطق به الحديث المرفوع: «**ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن**»[1].

هذا ونحن نقول: عدم الإرادة علة لعدم الشيء بحكم أن عدم العلة علة العدم، فلو تعلقت الإرادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شيء، فالأظهر كما قيل: أن يقال: إن تعلقت الإرادة بالوجود يجب وإلا يمتنع لامتناع المعلول بدون العلة، ولك أن تتكلف بأن عدم الأشياء كوجودها مرتبط بإرادته، إلا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها، فلا يعني بتعلق الإرادة بالعدم إلا أن تقتضي الإرادة العدم باعتبار عدمها، ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضًا على نحو الإرادة بأنه إن تعلق العلم بالوجود وجب، وإلا امتنع؛ إذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه، وإلا لزم خروج أمر عن علمه، فافهم.

---

(١) تقدم تخريجه.

* قال ولي الدين: **(قوله: أورد... إلخ)** المورد المحشي الخيالي.

(قوله: ولا يرد... إلخ) أي: لا يرد هذا الإيراد.

(قوله: والجواب عنه... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: أورد عليه... إلخ) المورد المحشي الخيالي.

(قوله: فالأظهر كما قيل... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته... إلخ)** هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة إلى كل ممكن، وما سبق من قوله: «فإن قيل: فيكون الكافر مجبورًا... إلخ» بيان بالنسبة إلى الموجودات فقط، وقد فصل في السؤال والجواب ها هنا ما لم يفصل هناك.

(قوله: فيجب) وإلا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن إرادته، وهكذا الحال في الامتناع، وأنت خبير بأن الأعدام الأزلية ليست الإرادة؛ لأن أثر الإرادة حادث، فتعميم الإرادة محل بحث، ولذا ورد في الحديث المرفوع: «**ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن**»[1].

والأظهر أن يقال: إن تعلقت الإرادة بالوجود يجب وإلا يمتنع؛ لأنها علة الوجود، وعدم العلة علة العدم، هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الإرادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الإرادة عليهم.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: هذا بيان الجبر وعدم التمكن... إلخ)** مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال: «فإن قيل: فيكون الكافر مجبورًا في كفره... إلخ» فهذا تكرار محض.

وحاصل الدفع: إن هذا بيان للجبر بالنسبة إلى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك، حيث عمم وقال: «إما أن يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه» وما مرّ من قوله: فإن قيل: بالنسبة إلى الأفعال الصادرة عنه فقط، حيث خصص الاعتراض بالنسبة إلى الكفر والفسق مع أنه قد فصل في السؤال.

والجواب ها هنا بإيراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما

---

(١) تقدم تخريجه.

لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار، واعلم أن جعل الكفر والفسق من الأفعال الموجودة إما مبني على العرف، أو المراد الموجودات في العبد؛ بمعنى اتصافه بها في الخارج لا وجودها في أنفسها، وإلا فهما أمران عدميان لا تحقق لهما في الخارج.

(**قوله: وهكذا الحال في الامتناع**) بأن يقال: ما علم الله تعالى، وأراد عدمه يمتنع؛ إذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه، فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وتخلف المراد عن إرادته تعالى.

(**قوله: وأنت خبير بأن الأعدام الأزلية... إلخ**) يعني: إن تعميم إرادة الله تعالى ليس إلا بالنسبة إلى الموجودات؛ لأن إعدام الحوادث أزلية، فلو كانت مسبوقة بالإرادة لكانت حادثة؛ لأن أثر الإرادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور، فتعميم الشارح الإرادة بالنسبة إلى جميع الممكنات محل بحث.

ويؤيده ما في «شرح المواقف»: العدم ليس أثرًا مجعولاً للقادر كالوجود، بل معنى استناده إليه أنه لم يتعلق مشيئته بالفعل، فلم يوجد الفعل؛ لأن إسناد العدم إلى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود، فيلزم ألا يكون عدم العالم أزليًا.

وأما الجواب بأنا لا نسلم كون أثر الإرادة حادثًا ألبتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الإيجاد على الوجود على ما مرّ، ولو سلم فيجوز تعميم الإرادة بالعدم حتى يشمل إبقاء الشيء على العدم، فليس بجيد؛ لأن المنع الأول وإن كان مخلصًا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلاً مختارًا على كون العالم حادثًا.

وأما **الثاني**: فلأن بقاء الشيء على العدم ليس إلا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا أمر زائد، وإذا لم يكن العدم صالحًا؛ لأن يكون أثرًا، فنسبته إلى جميع الأزمنة على السواء، بل الحق أن بقاء الشيء على العدم مستند إلى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لا يخفى.

وغاية ما يتكلف أن يقال: إن عدم الأشياء كوجودها مرتبط بإرادته، إلا

أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها، ولا تعني بتعلق الإرادة بالعدم إلا أن تقتضي الإرادة العدم باعتبار عدمها.

(قوله: ولذا وقع في الحديث) فإنه أسند عدم الفعل إلى عدم المشيئة لا إلى مشيئة العدم. كذا نقل عنه.

(قوله: وإلا يمتنع... إلخ) أي: وإن لم يتعلق الإرادة بالوجود يمتنع وجوده؛ لأن الإرادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول، ومن ها هنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم أثر الإرادة؛ لأنه لو كان الإرادة علة له، وعدم الإرادة أيضًا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد.

(قوله: والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الإرادة... إلخ) يعني: إن المعتزلة لما قالوا: إن تخلف المراد عن إرادته تعالى إذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز؛ لأنه إرادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص، على ما مرَّ لم يتوجه السؤال عليهم بأن تعميم إرادة الله تعالى بأفعال العباد يستلزم الجبر؛ لأنهم يقولون: لا نسلم أنه إذا تعلقت الإرادة بالوجود يجب وإلا يمتنع، بل يمكن وجوده وعدمه؛ لأن التخلف ممكن.

نعم! يرد على أكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى، فإن تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص، وإنما قيدنا بالأكثر؛ لأن أبا الحسين، وإن قال بتعميم العلم لكنه يقول: إنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة إلى العلم أيضًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فلو كانت مسبوقة بالإرادة... إلخ)** قال الفاضل الكلنبوي: أقول: لما لم تكن ذوات الممكنات مقتضية لشيء من الوجود والعدم، ولا أولى به كان كل من وجودها وعدمها لعلة خارجة.

وقد قالوا: إن علة الوجود هي إرادة واجب الوجود، وعلة العدم عدم إرادته الوجود، ولا شك أنه تعالى مختار في كل من الإرادة وعدمها، فلم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى أراد في الأزل عدم شيء بعدم إرادة وجوده، وما قالوا: إن أثر الفاعل المختار حادث بالضرورة، فإنما هو في الأثر الموجود لا في المعدوم بل الشارح نبَّه على أن عدم إرادة شيء من الوجود والعدم، إنما

يتصور منا لا من علام الغيوب؛ لأنه إما أن يريد الوجود أو العدم فليتأمل. انتهى.

(قوله: لأن الإرادة) متفرعة عن علمه تعالى... إلخ، العلم الذي تفرع عنه الإرادة هو العلم التصوري لا التصديقي، وإلا لزم الدور الباطل؛ إذ الوقوع تابع للإرادة قطعًا، وقد سبق أن العلم التصديقي بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للإرادة، فلو كانت الإرادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعًا لنفسه، وهو دور باطل.

فالصواب ها هنا الاقتصار على قوله: لأن الإرادة الأزلية تابعة لاختيار العبد في نفسه، إلا أن يقال: مراده إنما أراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده؛ لأنه تعالى يعلم في الأزل أن العبد يختاره فيما لا يزال، فالإرادة الأزلية كما تتبع العلم التصوري المتعلق بذلك الفعل أو الترك هي تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضًا، فلا إشكال.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: هذا بيان الجبر... إلخ)** المقصود منه: دفع توهم التكرار.

(قوله: وأنت خبير بأن الأعدام... إلخ) أجيب عنه بأن كون أثر تعلق الإرادة حادثًا ألبتة ممنوع لما سبق، ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الإرادة بالعدم حتى يشمل إبقاء الشيء على العدم، فافهم.

(قوله: ولذا ورد في الحديث المرفوع) وهو ما أضيف إلى النبي ﷺ خاصة من قول أو فعل أو تقرير.

(قوله: وما لم يشأ لم يكن) فإنه ﷺ أسند عدم الكون إلى عدم المشيئة لا إلى مشيئة العدم. كذا نقل عنه.

(قوله: لم يتوجه السؤال بتعميم الإرادة عليهم) وأما السؤال بتعميم العلم فمتوجه عليهم أيضًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: هذا)** أي: هذا الاعتراض بيان الجبر وعدم القدرة للعبد.

(قوله: وعدم التمكن) أي: عدم قدرة العبد على أفعاله الاختيارية لا عدم

قدرته على كل ممكن كما زعمه المحشي، فأما قول الشارح: «إما أن يتعلقا بوجود الفعل» أي: فعل العبد، وقوله: «ولا اختيار مع الوجوب» أي: لا اختيار للعبد في فعله مع وجوب فعله مصرح ببيان الجبر، وعدم قدرة العبد على أفعاله.

(قوله: ما سبق) في شرح قول المصنف: «وهي بإرادته ومشيئته... إلخ».

(قوله: بيان بالنسبة... إلخ) لا بيان للجبر بالنسبة إلى الموجودات والفعل، وفيه أن ما سبق أيضًا بيان لزوم الجبر وعدم قدرة العبد على أفعاله الاختيارية، ومنشأ الاعتراضين أمر واحد، وهو كون أفعال العباد بإرادته تعالى، فتكون الأفعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد.

(قوله: في السؤال والجواب ها هنا) أي: في شرح قول المصنف: «وهي بإرادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره».

(قوله: وإلا لجاز انقلاب علمه تعالى... إلخ) وهو محال في حقه تعالى؛ لأن ما علمه الله تعالى هو الواقع.

(قوله: وكذا الحال في الامتناع) أي: امتناع فعل العبد.

(قوله: بأن الأعدام الأزلية ليست بالإرادة) فيه إنا لا نسلم أن الأعدام الأزلية لأفعال العباد ليست بالإرادة، لِـم لا يجوز أن تكون باعتبار استمرارها بالإرادة؟ أي: يكون استمرارها بأن تتعلق الإرادة باستمرارها كما تكون باعتبار استمرارها مقدورة عند بعضهم؛ بمعنى: إن للفاعل أن يفعل الأفعال فيزول استمرار أعدامها الأزلية، وله ألا يفعل الأفعال فتستمر أعدامها الأزلية.

(قوله: ولذا ورد... إلخ) قال في الحاشية: أي: أسند عدم السكون إلى عدم المشيئة. انتهى كلامه.

(قوله: في الحديث المرفوع) إلى النبي ﷺ بعده عنه.

(قوله: لما جوزوا التخلف) أي: تخلف المراد عن إرادته تعالى في غير فعل نفسه تعالى، وهو فعل العبد.

* **قال الشارح: [فإن قيل: فيكون فعله الاختياري واجبًا أو ممتنعًا، وهذا ينافي الاختيار. قلنا: ممنوع، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا**

منافٍ، وأيضًا منقوض بأفعال الباري (جلَّ ذكره؛ لأن علمه وإرادته متعلقان بأفعاله، فيلزم أن يكون فعله واجبًا عليه)].

❊ قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: قلنا: ممنوع)** أي: ما ذكر من منافاة الاختيار.

وقد يقال أيضًا: لا نسلم أن تعلق العلم بالفعل مثلاً يكون به واجبًا؛ لأن العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم.

ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة؛ لأن الفرس في حد نفسه هكذا، ولا يتصور أن ينعكس الحال، فالعلم بأن زيدًا سيقوم غدًا مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس، فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار.

(قوله: وأيضًا منقوض بأفعال الباري) لأن الله تعالى عالم في الأزل بأفعاله وجودًا وعدمًا ومريد لها، فيلزم ألا يكون فاعلاً مختارًا، ويمكن دفعه بأن الاختيارية ما يكون الفاعل متمكنًا من تركه عند إرادة فعله لا بعده، وهذا متحقق في فعله تعالى؛ لأن إرادته قديمة متعلقة في الأزل بأنه يقع في وقته، وجائز أن تتعلق حينئذ بتركه، وليس حينئذٍ سابقة علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع؛ إذ لا قبل للأزل، والحاصل كما في «شرح المقاصد» إن تعلق العلم والإرادة معًا، فلا محذور بخلاف إرادة العبد، فليتأمل.

❊ قال العصام: **(قوله: فيكون فعله الاختياري واجبًا أو ممتنعًا)** الإشكال قوي، ومنع منافاة كون الشيء واجبًا أو ممتنعًا للاختيار خفي، نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح؛ إذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب، وأما نقضه بأفعال الباري ـ جلَّ ذكره ـ فباعتبار علمه ظاهر؛ لأنه عالم في الأزل بكل ما يفعل، فيكون واجبًا فلا يكون اختياريًا.

وأما باعتبار الإرادة فقيل: مبني على أزلية تعلقاتها، وفيه بحث؛ لأنه كما أن تعلق الإرادة وإن كان حادثًا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد، كذلك هذا الإيجاب يخرجه عن اختيار الواجب، ولا يمكن أن يدفع النقض بأن تعلق

إرادته باختياره، فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارًا، بخلاف العبد فإن تعلق إرادته تعالى ليس باختياره؛ لأن تعلق إرادته تعالى عقب إرادة العبد فتدبر.

* قال ولي الدين: **(قوله: فقيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: ولا يمكن أن يدفع... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي حيث قال: «وقد يجاب بأن الاختيار... إلخ».

* قال الخيالي: **(قوله: فإن قيل: فيكون حينئذٍ فعله الاختياري واجبًا)** قد تمنع هذه المقدمة أيضًا؛ لأن العلم تابع للمعلوم، فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار، وكذلك الإرادة إذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل، فتأمل.

(قوله: محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد، وهو المقصود ها هنا، وأما إن ذلك الاختيار ليس من العبد؛ لأنه لا يوجد شيئًا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر، فذلك مذهب الأشعري، وهو جبر متوسط.

وأما الذاهبون مذهب الأستاذ فلهم أن يقولوا: الاختيار بمعنى الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين بلا داعٍ ومرجح، فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر، كما أن صدور إرادته تعالى عن ذاته بالإيجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلاً مختارًا بالاتفاق.

(قوله: وأيضًا منقوض... إلخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر، وأما بالإرادة فمبني على أزلية تعلقاتها أيضًا، وقد يجاب بأن الاختيار هو التمكن من إرادة الضد حال إرادة الشيء لا بعدها، وكان يمكن في الأزل أن تتعلق إرادته تعالى بالترك بدل الفعل، وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له؛ إذ لا قبل للأزل بخلاف إرادة العبد، فتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قد تمنع هذه المقدمة..إلخ)** أي: كما تمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجبًا أو ممتنعًا للاختيار، كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والإرادة بفعله الاختياري واجبًا أو ممتنعًا؛ لأن

العلم تابع للمعلوم؛ بمعنى أن الأصل في المطابقة المعلوم والعلم ظن وحكاية عنه، فإنه انكشاف الشيء على ما هو عليه في حد ذاته.

ألا يرى أن صورة الفرس إنما يكون علمًا إذا كان مطابقًا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علمًا بل جهلاً، فعلم أنه لا مدخل للعلم في جهل الفعل واجبًا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله، وكذلك ليس للإرادة أيضًا مدخل في سلب الاختيار؛ لأن الإرادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار، فهي أيضًا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبًا للفعل، وأما قولهم: وإلا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن الإرادة.

قلنا: هذا لا يثبت الإيجاب بل الاستلزام، والفرق ظاهر.

(قوله: فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد.. إلخ) أي: إذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققًا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه أصلاً، وهو المقصود ها هنا؛ لأن المقصود نفي الخبر في أفعاله الذي يدعيه الجبرية، وهذا القدر كافٍ له.

وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد؛ لأنه لا يوجد شيئًا على ما تقرر عليه رأي أهل الحق، فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر، فالشيخ الأشعري يسلمه، ويقول: العبد مجبور على الاختيار، فإنه محل الإرادة التي أحدثت فيه جبرًا، وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الأفعال على ما سيجيء تحقيقه.

وأما الذاهبون إلى مذهب الأستاذ فلم يصرحوا بلزومه، ولا بعدمه لكن لهم أن يقولوا: إن كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر؛ لأن الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى؛ بمعنى الإرادة، وهي صفة من شأنها أن يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داعٍ ومرجح كما في قدحي العطشان، فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الأفعال؛ لأن إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرًا، إنما يقال: الجبر بالنسبة إلى الأفعال وإعطاء الإرادة لا يستلزم شيئًا منها.

ألا يرى أن صدور إرادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي فاعلاً مختارًا بالاتفاق، فكذلك صدور إرادة العبد من ذاته تعالى أيضًا لا يستلزم الجبر، ولا ينافي كونه مختارًا؛ إذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه.

نعم، لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين، أو الإرادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن، حينئذٍ على أحد طرفي الفعل إما مطلقًا أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك، هذا ولا يخفى عليك أن ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبورًا في الأفعال الصادرة بتوسط الاختيار، وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور، قطعًا كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات، وإن كان مختارًا بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسطها، والشيخ الأشعري إنما يقول بكونه مجبورًا في الاختيار لا في الأفعال الصادرة بتوسطه، تأمل.

(قوله: توجيه النقض بالعلم ظاهر) بأن يقال: ما علم الله تعالى وجوده في الأزل يجب وما علم عدمه يمتنع، فلا يكون الأفعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع أنها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين.

(قوله: وأما بالإرادة فمبني... إلخ) أي: النقض بإرادته تعالى مبني على أن تعلقات الإرادة أزلية، فيقال: ما أراد الله تعالى في الأزل وجوده يجب وإلا يمتنع، فلا يكون له اختيار في الأفعال الصادرة عنه فيما لا يزال، أما إذا كانت حادثة فلا يتم؛ إذ لا يكون للإرادة تعلق سابق على وجود الأشياء به يجب أو يمتنع.

قال الفاضل الجلبي: إن النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بأن يقال: إن تعلقت بإيجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده، وإلا يمتنع وجوده فبطل الاختيار.

وفيه بحث: لأن هذا الوجوب بالاختيار حين الإيجاد، وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الإيجاد، وإنما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الإيجاد كالحاصل من تعلق الإرادة في الأزل، وهو ظاهر.

(قوله: وقد يجاب بأن الاختيار... إلخ) حاصل الجواب: إن الاختيار عبارة عن التمكن عن إرادة الضد حال إرادة الشيء لا بعدها، فالوجوب الحاصل بعد إرادته لا ينافي الاختيار، وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة إلى الإرادة؛ لأنه كان يمكن في الأزل أن يتعلق إرادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل، وكذا بالنسبة إلى العلم أيضًا؛ لأنه ليس قبل تعلق إرادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الإرادة؛ لأن تعلقاتها أزلية، ولا يتصور القبلية والبعدية في الأزل بخلاف إرادة العبد، فإن تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وإرادته الأزلية، فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله، فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الإرادة.

وقد يجاب عن النقض بالإرادة بأن المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو إرادته المستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب، بخلاف ما في أفعال العبد، فإنه بإرادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعًا.

(قوله: تأمل) نقل عنه لعل وجه التأمل أن معنى الإيجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الإرادة، بأن يكون تعلقها متفرعًا على شيء تابعًا له إن وجد وجد وإلا فلا، وهذا إنما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية، فالإيجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى؛ لأن تعلق العلم وإن لم يكن مقدمًا على تعلق الإرادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات، فإن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه، فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الإرادة قبلية ذاتية بخلاف إرادة العبد، فإنها متبوعة لتعلق علمه تعالى وإرادته، ضرورة توقفها على تعلقهما بطريق جري العادة، وإن كان تعلق إرادة العبد متأخرًا عن تعلقهما بالزمان، فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار.

* قال بعض المحققين: **(قوله: هذا لا يثبت الإيجاب... إلخ)** قال بعض المحققين: أقول: غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول، وهو لا ينافي الاختيار ألا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالقًا خالق بالضرورة، وإلا لاجتمع النقيضان؛ وذلك لأن العلم التصديقي للواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع؛ لأنه جهل، فهو إنما يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعًا،

بناء على أن تعلقه مشروط بالوقوع، فقولنا: لو لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بمنزلة أن يقول: لو لم يقع الواقع لزم ذلك، فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعًا، وهي ضرورة بشرط المحمول، وهي لا توجب كون الفاعل موجبًا؛ ولذا نقض الدليل المذكور بأفعال البارئ تعالى، ولعل مراد هذا المحشي من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول، فتأمل. انتهى.

(قوله: وأما الذاهبون إلى مذهب الأستاذ... إلخ) لا يخفى أن الإرادة الصالحة؛ لأن تتعلق بكل من الجانبين هي المسماة بالإرادة الكلية، ولا نزاع لأحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد، ولا في كونها من حيث هي غير صالحة؛ لترجيح جانب معين من الفعل والترك، بل المرجح هو تعلق تلك الإرادة وصرفها إلى جانب معين، وذلك الصرف هو المسمى بالإرادة الجزئية، ومراد الأشعري أن هذه الإرادة الجزئية ليست من العبد كالكلية، بل هي أيضًا من الله تعالى؛ ولذا لزم الجبر المتوسط.

وأما الجبر اللازم في الإرادة الكلية، فيقول به المعتزلة أيضًا بل جميع الفرق، ولا كلام ها هنا يتعلق بذلك، وإنما الكلام في الجبر من حيث الإرادة الجزئية، فالصواب أن يقول: وأما الذاهبون إلى مذهب الأستاذ والقاضي، فلهم أن يقولوا: ما ليس من العبد هو الإرادة الكلية لا الجزئية، ولا يلزم إيجاد العباد بعض الموجودات؛ لأن الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معين هي من مقولة الإضافة، وهي من الأمور الاعتبارية، أو من قبيل الأحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في «التوضيح»، فحينئذٍ لا يلزمهما الجبر لا محضًا ولا متوسطًا، وبهذا عرفت ما في كلام هذا المحشي من التطويل بلا طائل، ويمكن حمل كلام الخيالي على ما ذكرنا، فتأمل.

(قوله: بأن المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو إرادته المستندة إلى ذاته... إلخ) والسر في ذلك أن ما كان بتأثير الغير وإيجاده بلا اختيار للمتأثر يكون جبرًا، وما لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته، وإن لم يكن فيه اختيار لا يكون جبرًا بل هو إيجاب فقط، وكلمة «ما» في قوله: «بخلاف ما في أفعال العباد» عبارة عن المرجح الموجب، لكن ينبغي أن يعلم أن القول بأن المرجح

في أفعال العباد هو إرادة الله تعالى مبني على السؤال الذي ذكره الشارح بقوله: فإن قيل: فيكون فعله الاختياري واجبًا أو ممتنعًا لا على التحقيق، من أن المرجح الموجب في أفعال العباد إرادتهم.

(قوله: فيلزم الجبر فيه) أي: في فعل العبد الدال عليه الأفعال دلالة الجمع على المفرد.

(قوله: فإنها متبوعة لتعلق علمه تعالى... إلخ) حاصل كلامه: إن ها هنا قياس مساواة يثبت بهما كون إرادة العبد متبوعة لتعلق علمه تعالى وإرادته؛ أي: موقوفًا عليها لتعلقهما هكذا تعلق علمه تعالى وإرادته موقوف على نفس العلم، والإرادة له تعالى؛ إذ ما لم يوجد الشيء لم يوجد تعلقه، ونفيهما موقوف على تعلق إرادة العبد، ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا: تعلق إرادة العبد موقوف على نفس إرادة العبد، ينتج تعلق علمه وإرادته تعالى موقوف على إرادة العبد، وهو المطلوب الذي في قوة قولنا: إرادة العبد متبوعة لتعلق علمه وإرادته تعالى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: قد تمنع هذه المقدمة أيضًا)** أي: المقدمة القائلة أن تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل باختياره يجب، وإن تعلق بعدمه يمتنع، وهذا المنع يرد أيضًا على ما تقدم من أن العلم والإرادة إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع، ويحتمل أن يكون قوله أيضًا إشارة إليه، تأمل.

(قوله: تابع للمعلوم) على معنى أنهما يتطابقان، والأصل في هذه المطابقة المعلوم، ألا يرى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة؛ لأن الفرس في حد ذاته هكذا؛ إذ لا يتصور أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأن زيدًا سيقوم غدًا مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس.

(قوله: فلا مدخل للعلم... إلخ) وإلا لزم ألا يكون الله تعالى فاعلاً باختياره لكونه عالـمًا بأفعاله وجودًا وعدمًا.

(قوله: وكذلك الإرادة) أي: لا مدخل لها في وجوب الفعل، كالعلم في

قولهم: «وإلا لجاز انقلاب العلم جهلاً وتخلف المراد عن إرادته».

قلنا: هذا لا يثبت الإيجاب، بل الاستلزام والفرق ظاهر.

(قوله: وهو جبر متوسط) والحاصل: إن الله تعالى خلق العبد مختارًا في أفعاله، لكن لما أراد الله تعالى أن يفعل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ألا يفعله، فالمآل بالآخرة وإن كان راجعًا إلى الجبر إلا أن الجبر بهذا المعنى غير منكر، وإنما المنكر الجبر بمعنى: ألا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما أي تأثير.

(قوله: فيكون الاختيار) أي: اختيار العبد من الله تعالى لا يستلزم الجبر.

(قوله: توجيه النقض بالعلم ظاهر) وهو أن يقال: إن الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيلزم أن يكون فعله الاختياري واجبًا أو ممتنعًا وإلا لجاز الانقلاب، وهذا ينافي الاختيار.

(قوله: فمبني على أزلية تعلقاتها أيضًا) إذ لو كان تعلقها حادثًا لكان الفعل أيضًا حادثًا، والحدوث ينافي الوجوب والامتناع، تأمل.

(قوله: وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له) أي: ليتحقق الوجوب والامتناع المنافيان للاختيار، وفيه أن الإرادة تابعة للعلم؛ بمعنى: إنهما متطابقان، والأصل في المطابقة: العلم، فلا أقل من أن يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الإرادة، فيتحقق وجوب الفعل أو امتناعه قبل تعلق الإرادة قبلية ذاتية، تأمل.

(قوله: بخلاف إرادة العبد) لأنها حادثة مسبوقة بالعلم والإرادة القديمين.

* قال شجاع الدين: **(قوله: قد تمنع هذه المقدمة أيضًا)** كما منع الشارح المقدمة الثانية بقوله: «ممنوع... إلخ».

(قوله: لأن العلم تابع للمعلوم) هذا سند المنع؛ أي: لا نسلم تعلق علم الله تعالى بفعل العبد باختياره، ويكون فعله الاختياري واجبًا؛ لجواز أن يكون علم الله تعالى تابعا للمعلوم؛ بمعنى: إن الله تعالى إذا علم في الأزل أن العبد يختار فيما لا يزال فعلاً معيَّنًا، وتعلقت بذلك الفعل فيه إرادته تعالى، ويجب ذلك الفعل الاختياري بتعلق إرادته تعالى به، فيكون تعلق علمه تعالى بذلك

الفعل في الأزل متفرعًا على تعلق إرادته تعالى به فيما لا يزال، وتابعًا للمعلوم الذي هو الفعل الاختياري الذي يجب فيما لا يزال بتعلق إرادته تعالى به فيه، فلا يكون تعلق علمه تعالى به سبب وجوب ذلك الفعل، بل لا يكون له مدخل في وجوبه وسلب القدرة والاختيار عن العبد هذا تفصيل منع المحشي وسنده، لكنه إنما يرد هذا المنع مع سنده على من فرع وجوب الفعل الاختياري على مجرد تعلق علمه تعالى كما ذكره في الإلهيات في «شرح المواقف» في المقصد الأول من المرصد السادس في أفعاله تعالى، والشارح فرع وجوب الفعل الاختياري على مجموع تعلق العلم والإرادة، وبتعلق إرادة الله تعالى بالفعل الاختياري يكون الفعل الاختياري واجبًا بلا تردد، وإنما يرد المنع على منافاة ذلك الوجوب للاختيار كما ذكره الشارح بقوله: «قلنا ممنوع... إلخ» فتدبر.

(قوله: في وجوب الفعل) أي: فعل العباد، وسلب القدرة عن العباد.

(قوله: إذا تفرعت... إلخ) قد عرفت أن تعلق علمه متفرع على تعلق إرادته لا العكس.

(قوله: ليس من العبد) أي: ليس صادرًا منه.

(قوله: فذلك مذهب الأشعري) أي: كون اختيار العبد من الله تعالى لا من العبد.

(قوله: بكل من الطرفين) أعني: الفعل والترك.

(قوله: الجبر) أي: كون العبد مجبورًا في فعله الاختياري وألا يكون مختارًا.

(قوله: توجيه النقض بالعلم ظاهر) أي: نقض الدليل بتعلق علمه تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى، قد عرفت أن وجوب الفعل الاختياري للعبد إنما يكون بتعلق إرادته تعالى به لا بتعلق علمه تعالى به، فالنقض إنما يكون بتعلق إرادته تعالى بأفعاله تعالى لا بتعلق علمه تعالى بها.

(قوله: وأما بالإرادة... إلخ) أي: وأما نقض الدليل بتعلق إرادته تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى فموقوف على كون تعلق إرادته تعالى أزليًا كما يتوقف تمام أصل الدليل في أفعال العباد على ذلك، وتعلقات الإرادة حادثة؛

لأن أثر الإرادة حادث كما عرفت في أصل الدليل، فكما لا يتم أصل الدليل لا يتم جريانه في أفعال الله تعالى لانتفاء أزلية تعلق إرادته تعالى، وفيه أنه قد عرفت ورود المنع على توقف أصل الدليل على كون تعلق إرادته تعالى أزليًا.

(قوله: أيضًا) أي: كما أن أصل الدليل مبني على أزلية تعلقات الإرادة.

(قوله: لا بعدها) حتى لا يوجد الاختيار ويلزم الإيجاب ويتم النقض.

(قوله: بخلاف إرادة العبد) فإن تعلق إرادة العبد حادث ليس بأزلي، فقبل تعلق إرادة العبد تعلق علمه تعالى، وهو موجب لفعله.

* **قال الشارح:** [**فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجدًا لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين. قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة إن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال، كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ومتانته)** هو بفتح الميم وبمثناة فوقية ثم نون القوة من المتن، وهو ما صاب من الأرض وارتفع.

(قوله: مدخلاً) أي: بالمقارنة على سبيل الدوران والترتب العادي المحض، لا على سبيل التأثير؛ إذ لا حكم للضرورة فيه.

(قوله: في التفصي) هو بالفاء من فَصَى الشيء يَفْصِيه إذ فَصَله كما في «القاموس». وفي «الديوان»: التفصي: التخلص من موضع ضيق.

* قال العصام: **(قوله: ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين)** ولا تحت مستقلة وغير مستقلة وإلا لم تكن المستقلة مستقلة، ويمكن أن يقال: الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة، فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين، ولا يخفى أن السؤال إنما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالأستاذ والقاضي.

(قوله: وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً) وإن أثبت فبالبرهان على ما عرفت، والبديهي ليس إلا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير أو لا بمجرد كونه مدارًا محضًا، كالإحراق بالنسبة إلى النار لا بتأثير كما توهم البعض؛ لأن نفي التأثير ليس بديهيًا، بل إنما يثبت بقيام البرهان على أن الكل بخلقه تعالى استقلالاً.

* قال ولي الدين: **(قوله: على ما عرفت)** أي: في الشرح.

(قوله: كما توهم البعض) المتوهم هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: مدخلاً في بعض الأفعال)** أي: بالدوران والترتب المحض، كالإحراق بالنسبة إلى مسيس النار لا بالتأثير؛ إذ لا حكم للضرورة فيه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: بالدوران والترتب المحض... إلخ)** دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله: إن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال، يدل على أن لقدرته تأثيرًا فيه، وهو منافٍ للحصر المستفاد من قوله: إن الخالق هو الله تعالى.

وحاصل الدفع: إن ما يحكم به بديهة العقل هو أن لقدرة العبد مدخلاً في بعض الأفعال بالدوران، بأنه متى تحقق القدرة تحقق الفعل، ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه، كما يحكم بدوران الإحراق مع مساس النار، وترتبه عليه إلا أنه يحكم العقل بأن لقدرته مدخلاً فيه بالتأثير حتى يصير منافيًا لقوله بأن الخالق هو الله تعالى؛ إذ لا حكم للضرورة فيه كما أنه لا حكم لها في عدم التأثير، بل كل منهما نظري ثبت بالدليل.

وبما ذكره اندفع الشبهة التي أوردت لنفي الجبر المتوسط من أن بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها، فإن صدق حكمها الأول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقًّا، وإن كذب الثاني كذب الأول فيكون مذهب الجبرية حقًّا، فعلى التقديرين لا توسط؛ إذ لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة سيما حين

ثبوت انتفائه بالقواطع إنما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إذ لا حكم للضرورة)** أي: لا محكم الضروريات بالتأثير.

*** قال الشارح: [وتحقيقه: إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار. ولهم في الفرق بينهما عبارات، مثل: إن الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة، والكسب مقدور وقع في محل قدرته، والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته، والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وتحقيقه إن صرف العبد قدرته... إلخ)** صرف الإرادة جعلها متعلقة بالفعل، وعنه ينشأ صرف القدرة، ويترتب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة، ولا محذور؛ لأن تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه، كما يقول: «رماه فقتله» فإن الرمي باعتبار إفضائه إلى الموت يكون قتلاً، وذلك عند تحقق الموت.

وزعم بعضهم أن صرف القدرة قصد استعمالها.

قال: وهو غير القصد الذي تحدث عنه القدرة كما سيأتي أن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد، وردَّ بأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة، ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل.

(قوله: عقيب ذلك) أي: بالذات لا بالزمان كما سيأتي أن القدرة مع الفعل.

(قوله: وهذا القدر من المعنى ضروري) يريد أن ما ذكر من التحقيق معلوم ضرورة، فما احتجنا في ذلك التفصي إلى القول به، ولم نقدر على تحقيقه على وجه أبين وأقرب إلى الأفهام؛ لعسر هذا المقام.

(قوله: في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة مجازية، أو للكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب، ومثله ضمير الخلق.

وقال في «التلويح»: إن حركة زيد مثلاً وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد، ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد، وهو نفس زيد.

قال: والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته، وأثر الكاسب صفة فعل قائم به.

* قال العصام: **(قوله: وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق)** قيل: هذا هو التعقيب الذاتي وإلا فالقدرة مع الفعل.

أقول: ليس التعقيب الذاتي أيضًا بحسب الحقيقة؛ لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة وإلا لاحتاج في خلق الأفعال إلى غيره تعالى عن ذلك، بل صرف العبد قدرته من الأسباب العادية التي ليست سببيتها إلا وهمية فكذا التعقيب، وصرف العبد قدرته وإرادته إنما يصير كسبًا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه الله تعالى لم يكن كسبًا، فالكسب مقدم على الخلق ذاتًا متأخر عنه وصفًا ولا بعد في ذلك، فإن الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل، وباعتبار إفضائه إلى الموت قتل، فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلاً، وكون الفعل مقدورًا لله تعالى باعتبار الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه أن الكسب صرف القدرة، فخالق الصرف إما الله تعالى فلا شيء للعبد، وإما العبد فهو خالق بعض أفعاله، ولا ينفع دعوى كونه اعتباريًا في إخراجه عن كونه مخلوقًا للعبد؛ لأن مسألة خلق الأفعال تعم الأفعال الاعتبارية.

ألا ترى أنه جعل الكفر من المخلوقات؟ وإذا كان كون الفعل موجودًا من الله وكونه مكتسبًا من العبد فهو راجع إلى مذهب القاضي أن الفعل تحت

قدرتين: تحت قدرة الله بحسب ذاته، وتحت قدرة العبد بحسب وصفه.

(قوله: والكسب مقدور وقع في محل قدرته، والخلق لا في محل قدرته) فيه أن الكسب قائم بالمقدور، وكذا الخلق بالخالق، فكل منهما واقع في محل قدرته، ويمكن أن يدفع بأن المراد أن الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته، والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته، والعبارة المستقيمة: الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لا في محل قدرته، ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب أنه ما لم يخلق الله الفعل عقب صرف القدرة لا يصير كسبًا.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل: هذا... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: ولا ينفع دعوى... إلخ) هذا رد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة في «التوضيح» حيث ادعى أن صرف القدرة فعل العبد، ولا يطلق عليه الخلق؛ لأنه صفة قائمة بالموجود ليست بموجود ولا معدوم الذي يقال لها: الحال، والخلق إنما يطلق على الفعل الموجود في الخارج.

(قوله: والكسب مقدور... إلخ) تحرير هذا الكلام أن يقال: والكسب الذي هو صرف العبد قدرته إلى الفعل مقدور للعبد وقع ذلك المقدور الذي هو الصرف في محل قدرة العبد، وذلك المحل هو نفس العبد وأطرافه، والخلق الذي هو إيجاد الله تعالى وقع لا في محل قدرة الله تعالى؛ وذلك لأن قدرة الله قديمة قائمة بذات الله تعالى فكانت منزهة عن المحل، ولا يطلق لفظ المحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به؛ لأن الحال مع المحل يتغايران، وصفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره. هكذا حقق في «التسديد» فافترق الكسب والخلق، فعلى هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة.

(قوله: فكل منهما) أي: كل من الكسب القائم بالمقدور والخلق القائم بالخالق واقع في محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد، وفي محل قدرة الله الذي هو ذات الخالق، وأنت خبير بأنه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح به صاحب «التسديد» آنفًا، فعلى هذا فلا يرد هذا البحث، ولا حاجة حينئذٍ إلى الجواب، ولا إلى أن يقال: «العبارة المستقيمة... إلخ».

(قوله: لا في محل قدرته) أي: قدرة الله تعالى.

(قوله: الكسب لمقدور) أي: لمكسوب.

(قوله: وقع في محل قدرته) أي: قدرة العبد.

(قوله: والخلق لمقدور) أي: لمخلوق.

(قوله: لا في محل قدرته) أي: قدرة الله.

* قال الخيالي: **(قوله: وتحقيقه أن صرف العبد... إلخ)** صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل، وهو بتعلق الإرادة بمعنى أنه يصير سببًا لأن يخلق الله صفة متعلقة بالفعل، وأما صرف الإرادة؛ أي: جعلها متعلقة، فيجوز أن يكون لذاتها على ما عرفت في إرادة الله تعالى.

وقيل: صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنده القدرة كما سيجيء؛ لأن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد، وليس بشيء؛ لأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل، فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل، ثم إن تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك: «رماه فقتله» فإن الرمي باعتبار إفضائه إلى الموت يكون قتلاً، وذلك عند تحقق الموت.

(قوله: وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي وإلا فالقدرة مع الفعل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: صرف القدرة جعلها... إلخ)** يعني: معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل، وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الإرادة بالفعل، لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف؛ إذ لا مؤثر إلا الله بل بمعنى أن تعلق الإرادة يصير سببًا عاديًا؛ لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لأوجد الفعل.

وأما صرف الإرادة وجعلها متعلقة بالفعل، فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها، فإنها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين، بل المرجوح من غير داعٍ لها ومرجح، كما عرفت في إرادة الله تعالى من أنه صفة توجب تخصيص أحدِ المقدورين بالوقوع في بعض الأوقات من غير احتياج إلى

مرجح، وكما أن صدور الإرادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في أفعاله، كذلك صدور إرادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورًا في أفعاله.

واعلم أن هذا المقام يستدعي بسطًا في الكلام، فنقول وبالله التوفيق: إن أفعال العباد منها ما يتعلق بها إرادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد؛ بمعنى أن الله يوجدها سواء تعلق بها إرادة العبد أو لا، ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى بتوسط اختياره وإرادته؛ بمعنى أن الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وإرادة ترجح أحدهما، فإذا رجحت إرادة العبد أحد الطرفين، وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي إليه؛ بمعنى أن تعلق الإرادة يصير سببًا عاديًا؛ لأن يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل، بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لأوجد الفعل، ثم تعلقت إرادة الله تعالى وقدرته يخلق ذلك الفعل عقيب ذلك؛ أعني: تعلق إرادته وقدرته، وصرف الآلة إليه تعقيبًا ذاتيًا.

فإن قيل: ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي، إما أن يكون مخلوقًا لله تعالى فالجبر باقٍ، أو فعل العبد فيكون العبد خالقًا لبعض أفعاله.

قلت: ذلك الترجيح من مقتضيات الإرادة على ما بين في موضعه، من أن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين.

فإن قيل: إذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الإرادة، فما فائدة التكليف؛ إذ الإرادة تتعلق بأحدهما بالضرورة.

قلت: قد يصير التكليف داعيًا لتعلق الإرادة بناء على أن الإرادة تابعة للعلم، فإذا علم المكلف أن التكليف واقع هكذا، فهو حسن يصير ذلك داعيًا لتعلق إرادته وترجيحه، فيصرف القدرة والدواعي إليه، فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة، وباعتبار ذلك التعلق؛ أعني: تعلق الإرادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب.

والحاصل: إن الله تعالى خلق في العبد علمًا إجماليًا بالأفعال الاختيارية قبل صدورها، وعلمًا بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليهما مأخوذ

من لسان الشارع، وخلق فيه إرادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها، وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الإرادة بحيث لو كانت مستقلة في الإيجاد لأوجدها، فمع العلم بالحسن والقبح الداعي إلى تعلق الإرادة إن تعلقت إرادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جري العادة، وإن تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك؛ ولذا لو فعل قبيحًا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب، ولو تعلق إرادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة، وإن لم يخلق بعده.

فإن قيل: تلك الإرادة التي من شأنها الترجيح حادثة، فهي إما بإرادة العبد فيلزم التسلسل، وإما بإرادة الله تعالى فيكون مجبورًا.

قلت: تلك الإرادة مخلوقة لله تعالى، والعبد مجبور في نفس تلك الصفة، وهو لا يستلزم الجبر في الأفعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال البارئ تعالى، فإنها صادرة بتوسط الإرادة المستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب، وإلا لزم حدوثها مع أنه مختار فيها؛ إذ لا فرق بين أن تكون مستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب، وبين أن تكون مستندة إلى غيره في عدم كونهما بالاختيار.

والسر فيه أن الإرادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح، هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الأفعال، والله أعلم بحقيقة الحال.

(قوله: وقيل: صرف القدرة... إلخ) أي: وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الإرادة: إن صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها، وذلك القصد غير صرف الإرادة؛ لأنه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة، كما سيجيء في بيان أن الاستطاعة مع الفعل من أن القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل.

وإنما قلنا بمغايرتهما؛ لأن صرف القدرة متأخر بالذات عن وجوده، لأن قصد استعمالها فرع كونها موجودة، ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب؛ لأنه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر؛ إذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه.

(قوله: وليس بشيء؛ لأن قصد الاستعمال... إلخ) أي: ما ذكره صاحب القيل ليس بشيء أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال، فلأنه يقتضي أن يوجد القدرة في العبد، ولا يكون مستعملاً؛ لأن استعماله موقوف على القصد، ومتأخر عنه بالزمان؛ لأن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه رأي جمهور المتكلمين، فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان؛ لأن الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة، مع أن مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ـ أعني: الأشعري ـ أنها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله.

وأما بيان مغايرة القصدين: فلأن تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه، فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدمًا على القدرة ومتأخرًا عنه باعتبار وصفه؛ أي: بالنظر إلى استعمال القدرة، فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك: «رماه فقتله» فإن الرمي المخصوص باعتبار إفضائه إلى الموت يكون قتلاً، وهو إنما يتحقق بعد الموت، فيكون الرمي متأخرًا عن الموت باعتبار كونه قتلاً مع أنه متقدم على الموت باعتبار ذاته؛ ولذا صحَّ دخول الفاء في قولك: «رماه فقتله».

(قوله: هذا هو التعقيب الذاتي) أي: كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة، والإرادة هو التعقيب الذاتي، وإن كان بالنسبة إلى صرف الإرادة تعقيبًا زمانيًا بل الشبيه بالذاتي؛ لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صف العبد قدرته وإرادته، بحيث يمتنع وجوده بدونه؛ إذ هو من الأسباب العادية التي ليست سببيتها إلا وهمية، فكذا التعقيب.

(قوله: وإلا فالقدرة... إلخ) أي: وإن لم يكن التعقيب ذاتيًا بل زمانيًا لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله، وهو خلاف مذهب الشيخ الأشعري.

* قال بعض المحققين: **(قوله: منها ما يتعلق بها إرادة الله تعالى بلا توسط... إلخ)** إن أراد بها نحو الغني والفقر، فالظاهر أن لفظ الأفعال لا يشمله؛ إذ هي صفات لا أفعال، وإن أراد بها نحو حركة الارتعاش، فالظاهر أن أفعال العباد لا يشمله؛ إذ الظاهر من أفعال العباد ما يكون لكسبهم مدخل

فيه، فالأولى الاقتصار على القسم الأخير، وترك كلمة منها في الموضعين، أو يقول: إن الأحداث القائمة بالعباد.

(قوله: قدرة بها يتمكن... إلخ) لا يخفى أن التمكن المذكور ليست أثر القدرة بل أثر الاختيار الذي أعطاه الله تعالى العبد، وأثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه، ولاحقه بقوله: لو كان لها تأثير بالاستقلال لأوجد الفعل، فالصواب أن يقول: وقدرة من شأنها التأثير.

(قوله: المترتب على الدواعي) أراد بها العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق: «فإذا علم المكلف أن... إلخ» يصير ذلك داعيًا لتعلق إرادته، وقوله اللاحق: فمع العلم بالحسن والقبح الداعي إلى تعلق الإرادة.

(قوله: وترتب الثواب) بالجر؛ أي: علمًا بترتب... إلخ، فقوله: «مأخوذًا» حال منه.

(قوله: باعتبار المحلية) أي: لا باعتبار ارتكابه شيئًا يستحق بسبب الذم؛ إذ لا فعل له.

(قوله: ولذا) أي: لأجل مصاحبة العلم لما ذكر.

(قوله: إلى ذاته) أي: ذات من قامت به تلك الصفة.

(قوله: والسر فيه) أي: في عدم استلزام الجبر في نفس الإرادة الجبر في الأفعال.

(قوله: فلا تكون القدرة مع الفعل) أي: إذا اقتضى ما ذكره وجود القدرة في العبد متقدمًا على الاستعمال حين القصد إلى الاستعمال تقدمًا زمانيًا، ولا شبهة في أن الاستعمال مع الفعل لزم أن تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضًا متقدمة على الفعل؛ لأن المتقدم بالزمان على ما مع الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء، وهو ظاهر.

(قوله: فلا يثبت مغايرة القصدين) يعني: إنه لا يثبت بما ذكره القائل من تقدم أحد القصدين على القدرة، وتأخر الآخر عنها المغايرة بينهما للجواز المذكور.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وهو يتعلق الإرادة بمعنى... إلخ)** أي:

جعل القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الإرادة؛ بمعنى: إن تعلق إرادة العبد بالفعل يصير سببًا لأن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل؛ أي: كائنة بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لأوجد الفعل، فلا يلزم ألا تكون الاستطاعة مع الفعل على ما هو المذهب الحق.

(قوله: على ما عرفت في إرادة الله تعالى) من أنها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر؛ لأنها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي، بل للمرجوح.

(قوله: عند تحقق الموت) فالرمي وإن كان باعتبار الذات متقدمًا على الموت، لكن باعتبار وصف كونه قتلاً ليس بمتقدم على الموت، فجاز أن يكون القصد هناك كذلك؛ أي: يكون القصد متقدمًا على القدرة بالذات ومتأخرًا عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة، فلا نثبت مغايرة القصدين بما ذكره، لكن الظاهر أن القصد الذي تحدث عنده القدرة قصد الفعل، وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات، تدبر.

(قوله: وإلا فالقدرة مع الفعل) فصرفها يكون معه بالطريق الأولى.

* قال شجاع الدين: **(قوله: صرف القدرة)** أي: صرف العبد القدرة.

(قوله: متعلقة بالفعل) أي: بفعل العبد.

(قوله: بمعنى أنه يصير سببًا... إلخ) يعني: إن جعل القدرة متعلقة بالفعل وهو بتعلق الإرادة معناه: إن تعلق الإرادة يصير سببًا لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة مقارنة للفعل.

(قوله: وأما صرف الإرادة) أي: صرف العبد الإرادة.

(قوله: لأن صرف القدرة متأخر... إلخ) تعليل لقوله: «وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة» يعني: إن القصد الذي هو صرف القدرة متأخر عن ذات القدرة، وهي متأخرة عن القصد الذي تحدث عنده القدرة، فيكون القصد الذي هو صرف القدرة متأخرًا عن القصد الذي تحدث عنده القدرة.

(**قوله: فلا تكون مع الفعل**) أي: فلا تحدث القدرة مع الفعل.

(**قوله: هذا هو التعقيب الذاتي**) لا التعقيب الزماني وإلا فالقدرة مع الفعل، ولا تتقدم عليه بالزمان، ولو كان إيجاد الله تعالى عقب زمان صرف القدرة لزم تقدم القدرة بالزمان على الفعل، فلا يكون معها مع أنه يجب أن يكون مع القدرة عند الأشاعرة كما سيجيء.

* **قال الشارح**: **[فإن قيل: فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة. قلنا: الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد، وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، كشركاء القرية والمحلة، وكما إذا جعل العبد خالقًا لأفعاله، والصانع خالقًا لسائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين كأرض تكون ملكًا لله تعالى بجهة التخليق، وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق، وإلى العبد بجهة الكسب]**.

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: وينفرد كل منهما بما هو له**) قيل: فحينئذٍ لا شركة في مذهب الأستاذ مع أنه أقبح شركة من مذهب المعتزلة، فالأولى أن يقال: الشركة اجتماع الاثنين على إيجاد شيء واحد، أو انفراد كل في الإيجاد. انتهى.

وردَّ بأن كلاً من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير، على أن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور بجعل الله وخلقه، ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية.

* قال العصام: (**وقوله: إن الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد، وينفرد كل منهما بما هو له**) فيه: إنه اجتمع الخالق والكاسب في الأفعال، وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب، ولا يرد أن الكسب أمر اعتباري؛ لما عرفت.

* قال ولي الدين: (**قوله: لما عرفت**) أي: آنفًا، حيث قال: «ولا ينفع... إلخ».

* قال الخيالي: (**قوله: وينفرد كل منهما بما هو له**) قيل: فحينئذٍ لا

شركة في مذهب الأستاذ مع أنه أقبح شركة من مذهب المعتزلة، وليس بشيء؛ لأن كلاً من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير، على أن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية، ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قيل عليه: فحينئذٍ لا شركة... إلخ)** حاصله: إن تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ألا تكون الشركة في مذهب الأستاذ؛ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور، بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد، مع أن مذهبه أقبح شركة من مذهب المعتزلة؛ لأنه يدل على أن قدرته تعالى غير كاملة في الإيجاد، بل هي ناقصة محتاجة إلى الإعانة بخلاف مذهب المعتزلة، فإنه لا يدل على النقصان بل على أنه لا يقدر على بعض أمور ولا نقصان في ذلك، كما لا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات.

(قوله: وليس بشيء... إلخ) أي: ما ذكره ليس بشيء؛ لأن كلاً من المؤثرين؛ أعني: قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بما له من دخله في التأثير، على أنا لا نسلم أنه أقبح شركة من المعتزلة؛ لأن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى وخلقه مؤثرًا فيها، ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية، وجعل العبد خالقًا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق.

(قوله: ولا يجري في ملكه... إلخ) قيل: الواو للحال.

أقول: يجوز أن يكون معطوفًا على قوله: «دخل قدرة الله» بتقدير «أن» المصدرية، وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بتقدير «إن» المصدرية)** ويكون التقدير ليس أقبح من نفي ألا يجري في ملكه إلا ما يشاء، لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فحينئذ لا شركة... إلخ)** لأنه لا انفراد لكل من القدرتين فيما هو له، بل كلتاهما مؤثرة في شيء واحد، وهذا هو وجه

الأقبحية؛ لأنه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثر في شيء لا تأثير للأخرى فيه.

(قوله: لأن كلاً من المؤثرين منفرد... إلى آخر القول) حاصله: إن الشركة حاصلة في مذهب الأستاذ مع أنه ليس بأقبح شركة من مذهب المعتزلة، تأمل.

(قوله: ولا يجري) الواو للحال.

* قال شجاع الدين: **(قوله: منفرد بما له من دخله في التأثير)** محصوله أن كل واحد منهما منفرد بدخله في التأثير في مذهب الأستاذ.

(قوله: وخلقه كذلك) أي: يدخل قدرة العبد، رد على قول القائل: «مع أنه أقبح شركة من مذهب المعتزلة».

(قوله: من نفي قدرة الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة.

*** قال الشارح: [فإن قيل: فكيف كان كسب القبيح قبيحًا سفهًا، موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب، بخلاف خلقه؟ قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئًا إلا وله عاقبة حميدة وإن لم نطلع عليها، فجزمنا بأن ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة، بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب].**

* قال العصام: **(قوله: إن الخالق حكيم لا يخلق شيئًا إلا وله عاقبة محمودة)** فيه: إنه إذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون للكسب أيضًا كذلك؛ لأن ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب، ولا يخفى قوة هذا الإشكال.

وغاية ما يمكن أن يقال: إن الإتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بأن له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح، وفيه: إنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقًا للذم، ويمكن أن يقال: العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه، ولا مصلحة له فيه فيعد سفهًا، والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة

العالم، وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه، وإن الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء، والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه.

* **قال الشارح: [(والحسن منها) أي: من أفعال العباد، وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل، والثواب في الآجل، والأحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقًا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي: بإرادته من غير اعتراض. (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أي: بإرادة الله تعالى من غير اعتراض)** يجوز أيضًا أن يفسر بنفس ترك الاعتراض، وعليه مشى في «المواقف»، وذهب كثير من المتكلمين إلى أن الرضا والمحبة بمعنى الإرادة، ونقله بعضهم عن الأشعري والآمدي عن المعظم لتقاربها لغةً، فإن من أراد شيئًا أو شاءه فقد رضيه وأحبه.

وقال إمام الحرمين: إن من حقق من الثناء لم يكف عن القول بأن المعاصي بمحبته، وهذا وإن كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد؛ إذ كان مناط العقاب مخالفة النهي، وإن كان متعلقه محبوبًا بالكنه خلاف النصوص من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢] ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] وغير ذلك.

* قال العصام: **(قوله: والحسن منها)** في «المواقف»: القبيح: ما نهى عنه شرعًا نهي تحريم أو تنزيه، والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح، فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن، وكفعل الله ﷻ فإنه حسن أبدًا بالاتفاق، هذا وفي تعريف الحسن: إنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال: «وفعل البهائم»، فقد قيل: إنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم، وفعل الصبي مختلف فيه.

وقول الشارح: وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى، نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب إلى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض، وتعلق المدح لا يخص العاجل.

قال الله تعالى في شأن أهل الجنة: ﴿سَلَٰمٌ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ ۝٥٨﴾ [يس: ٥٨] والثواب أيضًا لا يخص الآجل، فإن كثيرًا ما يجزى الفاعل عاجلاً؛ إذ الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الأثر، والمراد: المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل، فيكفي في التعريف أحد الأمرين.

وكون التفسير بما لا يكون متعلقًا للذم، والعقاب أحسن؛ لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا، ولأن الرضا يشمله، فينبغي أن يجعل محكومًا عليه به، والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن إيضاح حال الغير. كذا في «المواقف».

ومقتضاه: أن المدح أيضًا أعم من القول والفعل وتركهما، والمشهور أن المدح والذم من الأقوال كالحمد، ولا يدخل في التعريف ترك السنة، وألا عقاب عليه؛ لأنه مما يتعلق به الذم لا مما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة.

(قوله: برضا الله تعالى) اتفاقًا، لكن عندنا بمعنى: إرادة الله من غير اعتراض على الفاعل، وعند المعتزلة بمعنى: إرادة الله، وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضًا متفق عليه، لكن عندنا بمعنى: إنه مراد من غير ترك الاعتراض، وعند المعتزلة بمعنى: إنه غير مراد، فالرضا عندنا: الإرادة من غير اعتراض، وعندهم: الإرادة؛ إذ لا إرادة للقبيح عندهم، وتعلق الذم أيضًا لا يخص العاجل.

قال الله تعالى: ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنُۢ بَيۡنَهُمۡ أَن لَّعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ٤٤] وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل.

قال الله تعالى: ﴿فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلۡأٓخِرَةِ وَٱلۡأُولَىٰٓ ۝٢٥﴾ [النازعات: ٢٥] وقوله: «يعني: إن الإرادة والمشيئة... إلخ» فذلك جميع ما سبق من مسألة تعلق الإرادة والمشيئة والتقدير، ومسألة تعلق الرضا وعدمه، وليس المعنى: إنه يريد بمسألة الرضا ذلك، لكن يتجه أنه لم يكن هنا حديث المحبة والأمر إلا أن يقال: قد اشتهر أن الأمر والمحبة يستلزمان الرضا.

* قال ولي الدين: **(قوله: في «المواقف» القبيح... إلخ)** الصواب: «في

شرح المواقف» للسيد السند؛ لأن أكثر ما ذكر ليس في «المواقف» بل في شرحه، لاسيما قوله: «وفعل البهائم... إلخ»، والصواب فيه أيضًا: «وأما فعل البهائم» كما وقع في عبارة السيد السند، والضمير في قوله: «مع أنه قال» راجع إلى صاحب «المواقف» والمقول ليس له بل للشارح، فكيف يعترض بكلام الشارح على تعريف المصنف؛ لأنه يحتمل أنه لا يقول بما نقله الشارح؟.

(قوله: لما عرفت) أي: في أول هذا القول.

(قوله: عن إيضاع حال الغير) أي: انحطاط شأنه.

(قوله: في التعريف) أي: تعريف الذم.

(قوله: ترك السنة) أي: السنة المؤكدة، فإنها كالواجب في أنهما يشتركان بتركهما في الإثم. كذا في «فتح الغفار شرح المنار» لابن نجيم.

(قوله: وألا عقاب عليه) أي: وإنه لا عقاب على عدم دخول ترك السنة في تعريف الذم.

(قوله: ويوجب حرمان الشفاعة) هذا عطف على «يعاقب» عطف تفسير؛ يعني: إن المراد بعقوبة تارك السنة: العقوبة بغير النار، مثل حرمان الشفاعة. كذا في «التلويح».

واعلم أن المراد بحرمان الشفاعة ها هنا: ألا يشفع العاصي في أحد لا ألا يشفع فيه أحد، فإن الشفاعة حق لأصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال بن أبي شريف في حاشية هذا الشرح.

* **قال الشارح: [قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] يعني: إن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة، والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافًا للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة إلى ما ذكره صاحب «التبصرة» من أنها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة للفعل، والجمهور على أنها شرط لأدائه الفعل لا علته].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والاستطاعة مع الفعل)** هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه، وبه قال كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن

عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم، ثم الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين.

(قوله: خلافًا للمعتزلة) المراد أكثرهم، قالوا: القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده، ويستحيل تعلقها به حال حدوثه، ثم اختلفوا في أنه هل يجب بقاؤها إلى حال وجود المقدور، وإن لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه، بل شرط لوجوده كالنية المخصوصة المشروطة في وجود الأفعال المقدورة، فأثبته بعضهم ونفاه آخرون، فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود، وبقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية، كما في «البداية» وغيرها.

(قوله: وهي حقيقة القدرة) أي: نفسها وعينها.

(قوله: وهي علة للفعل) هو من كلام صاحب التبصرة، وهو المقصود بالإشارة من عبارة المصنف؛ حيث قال: التي يكون بها الفعل، والمراد بالعلة عنده، وبالشرط عند الجمهور هما العاديان كالنار للإحراق، ويبس ملاقيها له، فيسقط قول بعضهم: إن العلة هي المؤثر، فيكون هذا مذهب الاعتزال على أنه يجوز أن يفسر بما من شأنها التأثير، وما من شأنه توقف تأثير الفاعل عليه، فيسقط أيضًا قوله: فإن فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لإنكار الجمهور معنى؛ لأن غير الجبرية يقولون بها بهذا المعنى.

* قال الخيالي: **(قوله: وهي علة للفعل)** أي: علة عادية كالنار للإحراق، والجمهور على أنه شرط عادي له كيبس الملاقي له، ولك أن تقول: من شأنها التأثير عنده، ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم، فتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: علة عادية)** وهي ما يدور عليه الفعل وجودًا وعدمًا كالنار مع الإحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة، ولم يكن دائرًا معه كيبس الملاقي، فإن تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الإحراق، فما قاله الفاضل المحشي من أنه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية، وبين كونها شرطًا عاديًا ليس بشيء، وهذا عند الشيخ الأشعري حيث ينفي كون شأن القدرة الحادثة التأثير، فتسميتها: علة وشرطًا مجاز.

(قوله: ولك أن تقول... إلخ) هذا ما وقع في كلام الآمدي من أن شأن القدرة الحادثة التأثير، وإن لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى، فحينئذٍ تسميتها علة أو شرطًا حقيقة، فما قاله الفاضل المحشي من أن كون شأن القدرة التأثير غير مسلم عند أصحابنا، فلا يحسن إيراده غير مسلم؛ لأنهم إنما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لا يستلزم تحقق الإحراق)** كالحجر اليابس، وقد ظهر من قوله: «فإن تحقق اليبس لا يستلزم الإحراق» أن معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه وجودًا لا عدمًا أيضًا؛ إذ ظاهر إن عدم الشرط العادي، والحقيقي يستلزم عدم المشروط.

(قوله: لأنهم) أي: جمهور الأصحاب، وإلا فبعضهم ينفي كون الشأن فيها التأثير أيضًا.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: شرط عادي له)** أي: يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: كالنار للإحراق)** فإنها علة عادية للإحراق، والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى.

(قوله: من شأنها التأثير) أي: من شأن الاستطاعة كما سيجيء في الكلام الذي بعد.

(قوله: عنده) أي: عند صاحب «التبصرة».

(قوله: عندهم) أي: الجمهور.

* **قال الشارح: [وبالجملة: هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير، فيستحق الذم والعقاب، ولهذا ذم الله الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع، وإذا كانت الاستطاعة عرضًا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه؛ لما مرَّ من امتناع بقاء الأعراض].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فيستحق الذم والعقاب)** أي: على ترك الواجبات؛ لتضييعه قدرة فعلها بعدم القصد إليه، وإن استحقهما على فعل المنهيات بوجه آخر هو قصده إلى ارتكابها، فيسقط ما يقال من أن هذا يدل على أنه يستحق الذم؛ لتضييع قدرة الخير، لا لصرف قدرته إلى الشر.

(قوله: بأنهم لا يستطيعون السمع) أي: لأنهم صرفوا قدرتهم إلى ضده من التصام عن الحق، فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذي هو الإصغاء إلى الحق.

(قوله: وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يرد النقض بالقدرة القديمة؛ لأنها ليست من قبيل الإعراض، ثم لا يخفى أن الكلام إلزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة، وصرح بذلك في «شرح المقاصد» فلا يرد أنه لا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يمتنع بدونها، فيسقط ما قيل من أن المحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلاً، واللازم هو وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه، ووجه سقوطه أن العلة المؤثرة يمتنع تخلف المعلول عنها.

* قال العصام: **(قوله: فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير، فيستحق الذم والعقاب)** يستفاد منه أن استحقاق الذم والعقاب لإضاعة قدرة فعل الخير، وفيه أنه لو كان كذلك لكان معاقبًا بقصد فعل الشر على أن القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل، ويمكن أن يجاب عنه بـ: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه يمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير، فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب.

والظاهر أنه لا تقتصر علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير، بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر، وإضاعة فعل الخير أيضًا.

وقوله: «**فلهذا ذمَّ الكافرين بأنهم لا يستطيعون**» يعني به: إن الذم على عدم الاستطاعة مع أن العدم أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع، ونحن نقول: الأشبه أن معنى: «لا يستطيعون السمع» في معنى: صم، نزل آذانهم منزلة العدم؛ لعدم ترتب الفائدة عليها ونزولهم منزلة عادم السمع.

(قوله: وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على أنه لا فعل إلا مع الاستطاعة، وعلى أن قدرة العبد سبب ولو عاديًا، فلا وجه لما قيل: إن هذا الكلام إلزامي على مَن يقول بتأثير القدرة الحادثة، وإلا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها.

* قال ولي الدين: **(قوله: فلا وجه لما قيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: فكان هو المضيع)** يشير إلى وجه الذم في ترك الواجبات وإن لم يكتسب القبيح، وهو لا ينافي في الذم في فعل المنهيات بوجه آخر، وهو صرف القدرة إليه على ما سيجيء.

(قوله: وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى أن هذا الكلام إلزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة، وإلا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها.

(قوله: لما مرَّ من امتناع بقاء الأعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى؛ إذ ليست من قبيل الأعراض عندهم.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يشير إلى وجه الذم في ترك الواجبات... إلخ)** يعني: إن وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات؛ بمعنى عدم إتيانها وإن لم يكتسب القبيح، وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد إليه، وهذا مبني على ما هو الأصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والإرادة، بل هو متعلق عدم القدرة والإرادة على ما مرَّ من أن الأعدام ليست متعلق المشيئة والقدرة.

وأما عند من يرى أنه مقدور حاصل بصرف الإرادة والقدرة إليه، فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر، وصرف القدرة إليه لا التضييع فقط.

وإنما فسرنا ترك الواجبات بعدم الإتيان؛ لأن الترك بمعنى: كف النفس عنها عند تهيئ الأسباب، وميلان النفس إلى الفعل المنهي حاصل بصرف

الإرادة والقدرة بالاتفاق، كما أن كف النفس عن المنهي عند تهيئ الأسباب، والميلان إلى فعل الواجب حاصل بصرف الإرادة والقدرة، فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق.

ومما ينبغي أن يعلم أن قول الشارح: «فيستحق الذم والعقاب» يستفاد منه أنه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضًا، وإنه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك، ومعنى الاستحقاق أنه لو عوقب بذلك كان ملائمًا لنظر الشارع، لا أنه حق لازم؛ لأنه ليس مذهبنا.

قال بعض الفضلاء: إنه لو كان استحقاق الذم والعقاب لإضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبًا بقصد فعل الشر لحصول التضبيع، مع أن قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل القول الأصح أن المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد، وأما القصد فلا.

قال في «تمهيد المعرفة»: ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا، فقال بعضهم: لا يحاسب، وبعضهم: يحاسب، والأصح أنه إن خطر بباله ولم يعتقد ولم ينوِ ذلك فإنه لا يحاسب، وإن كان كفرًا؛ لأن ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه، وأما إذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فإنه يسئل ويحاسب؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

(قوله: وهو لا ينافي... إلخ) أي: كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي أن يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئًا آخر؛ أعني: صرف القدرة إليه، على ما سيجيء في قوله: «وصحة الاستطاعة تعتمد... إلخ» حيث قال: إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره... إلخ.

وإنما قلنا: إنه لا ينافي ذلك؛ لأن ترك الواجب، وإن كان من المنهيات إلا أنه من المتروك، فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرًا لما في فعلها.

(قوله: هذا الكلام إلزامي... إلخ) أي: هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل إلزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة.

فحاصل الدليل: إنه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة، ولكن وقوعه بدونها محال عندكم؛ لأنه يستلزم تخلف الأثر عن المؤثر وإلا؛ أي: وإن لم يكن إلزاميًا بل تحقيقيًا مبنيًا على مذهب أهل الحق، فلا يفيد وجوب المقارنة؛ لأن استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذٍ ممنوع؛ إذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها.

قيل فيه: إنه قد عرفت آنفًا أن الاستطاعة عندهم إما علة عادية أو شرط عادي له، وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة.

أقول: إن كان المدعي أن الاستطاعة تجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها أصلاً، فلا بد أن يجعل الكلام إلزاميًا؛ لأنه لو جعل تحقيقيًا إنما يدل على أنه يلزم خلاف جري العادة، وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقًا، وإن كان المدعي أن الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جري العادة، فلا حاجة إلى جعله إلزاميًا، ولعل المحشي حمله على الأول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح: وإذا كانت الاستطاعة عرضًا وجب أن تكون مقارنة بالفعل؛ لعدم بقاء الأعراض.

(قوله: فلا نقض بقدرة الله تعالى... إلخ) أي: حين إذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الأعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى، وتقرير النقض أنه لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره؛ إذ الفرض كون القدرة مع الفعل، فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته، ومن قدم قدرته قدم مقدوره، وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية إجماعًا ومتعلقة في الأزل بمقدوراته، فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه، ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة أيضًا. كذا في «شرح المواقف».

وحاصل الدفع: إن القدرة الحادثة غير باقية؛ لأنها من الأعراض، وهي ممتنعة البقاء، وإلا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مرَّ، فلو كانت قبل الفعل

يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة، فإنها باقية أزلاً وأبدًا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال.

(قوله: ليست من قبيل الأعراض) لأن العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعًا لتحيز شيء آخر، والصفات ليست كذلك.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فقط)** متعلق بكسب القبيح؛ أي: يكون وجه الذم عند هذا القائل هو كسب القبيح فقط، وهو **(أي: القبيح)** التضييع الذي قصد إليه بالقصد إلى ترك الواجب، لا التضييع المترتب الغير المقصود الغير المكسوب كما هو كذلك عند القائل الأول.

(قوله: ومما ينبغي أن يعلم... إلخ) دفع لما يتوهم من أن الشارح قصر في بيان وجه استحقاق الذم والعقاب، حيث اقتصر على أن الوجه هو ترك قصد الفعل، ولم يشر إلى الوجه الآخر الذي هو كسب القبيح.

وحاصل الدفع: إن المستفاد من تفريع الاستحقاق على التضييع هو أن الاستحقاق تارة يكون لترك قصد الفعل لوجود التضييع حين ترك قصد الواجب، وتارة لقصد فعل الشر الذي هو كسب القبيح لوجود التضييع فيه أيضًا؛ إذ التضييع يوجد بترك قصد الخير وبقصد فعل الشر، فلا قصور في كلامه أصلاً.

(قوله: أقول: إن كان... إلخ) محاكمة بين المحشي الخيالي والقائل المذكور، لكن الظاهر أن المدعي هو الشق الثاني؛ إذ لو حمل على الأول يكون المقصود من قوله: والاستطاعة مع الفعل مجرد الرد على الخصم، ولو حمل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضًا، والاشتغال بتقرير المذهب أهم من الاشتغال برد مذهب الغير على أنه لا يفوت الرد تعريضًا أيضًا، فالظاهر ما ذكره القائل.

(قوله: رعاية ظاهر قول الشارح... إلخ) أدرج لفظ «الظاهر» لاحتمال أن يراد من الوجوب الوجوب العادي، بل هو الأوفق ببيان المذهب كما مرَّ. أفاده عبد الرسول.

(قوله: فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه) أي: قبل حدوث

المقدور، ولا شك أن تعلق القدرة بعد نفس القدرة، فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذي هو المقدور.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وإلا فلا دخل الاستطاعة... إلخ)** أي: عند الأشاعرة.

قيل: وفيه أنه قد عرفت آنفًا أن الاستطاعة عندهم إما علة عادية للفعل أو شرط عادي له، وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة، وفيه أن المراد بقوله: «لا دخل للاستطاعة»: إنه لا تأثير لها فيه.

* قال شجاع الدين: **(قوله: في ترك الواجبات)** أي: ترك العبد الواجبات.

(قوله: وهو لا ينافي الذم) أي: ذم العبد بترك الواجب لا ينافي ذم العبد بفعله المنهيات.

(قوله: على ما سيجيء) في الشرح في قول الشارح: وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

(قوله: إن هذا الكلام إلزامي) فيه أنه لم يعلل الشارح قوله: «لزم وقوع الفعل بلا استطاعة» بأنه باطل؛ لأنه يستحيل وجود الفعل بدونها حتى يكون الكلام مبنيًا على تأثير القدرة الحادثة كما هو مذهب المعتزلة، ويكون الدليل مركبًا من المقدمات المسلمة عندهم فيكون إلزامًا لهم، بل تعليله ما ذكره الشارح قبل هذا بقوله: «وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال... إلخ» وبينه المحشي بقوله: **(أي: بالدوران والترتب المحض)** كما مر آنفًا، فحينئذٍ لا يكون الدليل إلزاميًا بل تحقيقًا، فتدبر.

(قوله: من يقول بتأثير القدرة) وهم المعتزلة.

(قوله: في وجود الفعل) بل هو بمحض قدرة الله تعالى.

(قوله: فلا نقض بقدرة الله تعالى) أي: نقض دليل أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل لا سابقة عليه بأن يقال: لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحًا لزم أن تكون قدرة الله تعالى حادثة، واللازم باطل فالملزوم مثله، وإنما لا يرد هذا النقض؛ لأن كون القدرة عرضًا مأخوذًا في الدليل، فلا يجري

الدليل في قدرة ربه تعالى؛ لأنها ليست بعرض عند المتكلمين؛ لأنه قسم من العالم، وهو ما سوى الله تعالى وصفاته.

*** قال الشارح: [فإن قيل: لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له، ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فقد اعترفتم... إلخ)** ظاهره أن نفي وجود المثل السابق ليس داخلاً في دعوى الأشعري، وفيه: إن المنقول في «المواقف» وغيره عن الشيخ وأصحابه أن القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله، فمذهبه ألا قدرة قبل الفعل أصلاً.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال)** أشار بما سيصرح آخرًا من منع استحالة بقاء الأعراض، ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل؛ لأنه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الأمثال كما في أعراض يتوهم بقاؤها.

ودفعه بأن المراد: إن الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل، وإلا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقة بالأمثال أولا، فتجه أن الأشعري نفى الاستطاعة قبل الفعل، وهذا الكلام يوجب جوازه، ودفعه بأن نفي الأشعري الاستطاعة قبل الفعل لبس لأن وجود الفعل يتوقف على انتفائه، بل لأنه لا يساعده البيان، وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده؛ لأن الأصل العدم، فيبقى على أصله.

نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الأعراض بأن يقال: لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله، فالثابت أنه يحدث مع الفعل؛ لأن الأصل العدم.

قيل: حاصله أن ليس نفي وجود المثل السابق داخلاً في دعوى الأشعري، وفيه بحث؛ إذ المذهب ألا قدرة قبل الفعل أصلاً، ومذهب المعتزلة: جوازها قبله لا أنه لا بد من مثل سابق كما ستعرف، ويمكن دفعه بأن المنفي عند الأشعري كون تلك القدرة قبل الفعل، والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على أنه ذكر صاحب «المواقف» أن أكثر المعتزلة قالوا: القدرة قبل الفعل.

وقال السيد في «شرحه»: وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه.

* قال الخيالي: **(قوله: فقد اعترفتم بأن القدرة... إلخ)** حاصله: إنه ليس نفي وجود المثل السابق داخلاً في دعوى الشعري، وفيه بحث؛ إذ المذهب ألا قدرة قبل الفعل أصلاً، ومدعي المعتزلة جوازها قبله لا أنه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: حاصله أنه ليس نفي وجود المثل... إلخ)** يعني: حاصل الجواب: إن مدعي الشيخ الأشعري أن القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أو لا، وليس نفي وجود المثل السابق داخلاً في دعواه حتى يرد أن دليله، إنما يدل على وجوب المقارنة لا على ألا يوجد قبل الفعل؛ لجواز أن تكون باقية بتجدد الأمثال على ما هو مذهبه في جميع الأعراض، فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الأمثال، فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة.

(قوله: وفيه بحث... إلخ) حاصله: إن نفي المثل السابق داخل في دعواه؛ إذ مذهبه ألا قدرة قبل الفعل، ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا: إنه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل، وإلا لزم تكليف العاجز على ما ستعرفه، فالنزاع بين الفريقين في أن القدرة قبل الفعل أم لا.

قال في «المواقف»: قال الشيخ: وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله، وقالت المعتزلة: القدرة قبل الفعل؛ فمنهم من قال ببقائها حال

الفعل، ومنهم من نفاه، وبهذا ظهر ركاكة قوله: «لا بد من مثل سابق» والأولى أن يقول: لا بد من قدرة سابقة؛ لأن وجود المثل إنما هو عند بعض المعتزلة القائلين بأن القدرة باقية حال الفعل بتجدد الأمثال، وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الأعراض، فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وبهذا ظهر ركاكة قوله... إلخ)** يمكن أن يقال: المراد بالمثل السابق القدرة السابقة، والتعبير بالمثل لمشاكلة قول الشارح، على أن المثل استعمل بمعنى العين كما في قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الأحقاف: ١٠] على مثله؛ أي: عينه، فيراد من المثل ها هنا ما يطلق عليه المثل سواء كان مثلاً حقيقة أو عبثًا.

ويمكن أن يقال: المراد من المعتزلة في قوله: ومدعي المعتزلة الفرقة الأولى فقط لا كلتا الفرقتين، وإلى ما ذكرنا أشار بلفظ الركاكة، هذا وليعلم أن النسخة الخيالية التي كتب عليها المولى المحشي كانت بلفظ: «لأنه لا بدَّ... إلخ» على صيغة التعليل، ولكن النسخ الحاضرة في نظرنا بلفظ: «لا أنه لا بدَّ» بزيادة «لا» النافية العاطفة، ومعناها ليس مدعي المعتزلة أنه لا بدَّ من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله، فتدبر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: كما ستعرفه)** أي: في توجيه قوله: «ففيه نظر» لكن استدلالهم على ما قالوا بما سيجيء إن تمَّ يدل على أن الاستطاعة لا بد أن تكون قبل الفعل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إذ المذهب ألا قدرة قبل الفعل أصلاً)** أي: مذهب الشيخ، ويؤيده ما ذكر في «شرح المواقف» من أنه قال الشيخ وأصحابه: «القدرة الحادثة مع الفعل» أي: إنها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة، ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به إلى هذا كلام «شرح المواقف».

وقوله: «ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به» صريح في أن مذهب الشيخ ألا قدرة قبل الفعل.

(قوله: كما ستعرفه) في رد ما يقال في قوله: «لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية».

* **قال الشارح: [وأما ما يقال: لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد الأمثال، وإما باستقامة بقاء الأعراض، فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل للقدرة، وإن قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح؛ إذ القدرة بحالها لم تتغير، ولم يحدث فيها معنى آخر؛ لاستحالة ذلك على الأعراض، فلِمَ صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبًا، وفي الحالة الأولى ممتنعًا؟].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وأما ما يقال)** أي: في جواب السؤال السابق.

(قوله: لاستحالة ذلك على الأعراض) أي: لأنه يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال، ويرد عليه أن الممتنع إنما هو قيام الوصف الوجودي، فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمرًا اعتباريًا مثل رسوخ القدرة.

* قال العصام: **(قوله: فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة)** لأن مذهبهم أن تعلق القدرة لوجودها قبل الفعل، ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه، وإلا لزم إيجاد الموجود.

وقوله: «ولم يحدث فيها معنى» لاستحالة ذلك على الأعراض، وإلا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال: ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط؛ لأنه يتعلق بهذه المقدمة.

وتفصيله: إنه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الأولى تحكمًا لجواز وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها، مثل: رسوخ القدرة، فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الأمور المباينة، فمن قال: ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفًا اعتباريًا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودًا يمتنع قيامه بمثله، فقد غفل عن أنه بعض ما سيذكره الشارح، وبما نقلنا لك مذهبهم من «المواقف» ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر

أن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية. . . إلخ.

* قال ولي الدين: **(قوله: فمن قال. . . إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وبما نقلنا. . . إلخ) أي: قبل هذا القول حيث قال: «على أنه ذكر صاحب المواقف».

* قال الخيالي: **(قوله: لاستحالة ذلك على الأعراض)** وإلا يلزم قيام العرض بالعرض، ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفًا اعتباريًا مثل رسوخ القدرة، لا معنى موجودًا يمتنع قيامه بمثله.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أنه يجوز أن يكون. . . إلخ)** حاصله: إنه إنما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الأمر الحادث فيها في الحالة الثانية أمرًا موجودًا حتى يكون عرضًا، فإنه قسم الموجود الممكن، وأما إذا كان أمرًا يعتبره العقل وينزعه من غير أن يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ، فإن الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها، ولو بتعاقب الأفراد والأمثال تسمى: راسخة، وليس الرسوخ أمرًا زائدًا عليها في الخارج كما لا يخفى.

قال بعض الأفاضل: هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله: «وفيه نظر» لأن حاصل قوله: «لأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء الشرط. . . إلخ» أنه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية، وامتناعه في الأولى تحكمًا لجواز أن يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة، فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الأمور الاعتبارية المناسبة.

أقول: إن قول الشارح: «مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء» ينافي ما ذكر؛ لأن القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الأولى لعدم كونها راسخة، فالظاهر أن

الشارح أراد أنه يجوز أن تكون الحادثة في الحالة الثانية أمورًا خارجة تكون شروطًا لتأثيرها. فلا يلزم قيام العرض بالعرض؛ فتأمل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ليست مساوية للقدرة الحادثة... إلخ)** لا يخفى أن مقصود الشارح من قوله: مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء دفع ما يقال السابق. ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الأعراض؛ أعني: لزوم قيام العرض بالعرض. ولا شك أنه لا يلزم ذلك على شيء من الحادثين في الحالة الثانية؛ أعني: سواء كان ذلك الحادث أمورًا اعتبارية أو أمورًا خارجية أو كلاهما. فالغرض المذكور يستدعي أن يكون المراد من قوله: «مع أن القدرة في الحالتين على السواء» أن ذات القدرة فيهما على السواء لا صفتها أيضًا؛ أعني: الرسوخ وعدمه حتى يشمل كلا الحادثين المذكورين؛ إذ لا يلزم المحذور الذي هو قيام العرض بالعرض على شيء منهما. والتخصيص بالأمور الخارجية تحكم. وإلى هذا الشمول أشار بعض الأفاضل المذكور بقوله: «متدرج» وإلى ما ذكرنا أشار المولى المحشي بالأمر بالتأمل.

*** قال الشارح: [ففيه نظر؛ لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان ألبتة، حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط، ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع، ويجب في الثانية لتمام الشرائط، مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية)** هذا خلاف ما تقدم من نقل مذهبهم على ما حققه شارح «المواقف» وتبعًا للآمدي[1] وغيره.

---

(١) قال الآمدي في «أبكار الأفكار»: وذهب أكثر المعتزلة والبكرية، وكثير من الزيدية والمرجئة كضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن القدرة يستحيل تعلقها بالحادث وقت=

(قوله: ولأنه يجوز... إلخ) إبطال للشق الثاني من الترديد الواقع في الجواب السابق، كما أن ما قبله إبطال للشق الأول منه.

* **قال الشارح: [ومن ها هنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل وإلا فقبله، وأما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان، وهي أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه، وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما معًا بالمحل، ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان، وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذٍ لزم تكليف العاجز، وهو باطل].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ومن ههنا)** أي: ومن أن الفعل قد يمتنع لانتفاء شرط أو وجود مانع، ثم يجب لتمام شرائطه هو انتفاء موانعه.

(قوله: ذهب بعضهم) هو الإمام الرازي، قال: إن من ذهب إلى أن الاستطاعة حاصلة قبل الفعل، فقوله صحيح من حيث إنه يريد بها اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء؛ إذ لا شك في حصول ذلك قبل الفعل، وكذا من ذهب إلى أنها تحصل معه من حيث إنه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الأثر للمؤثر.

وحاصله: إن مراد الأولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل، ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تأثيرها، وبه يرتفع النزاع بين الفريقين.

قال في «شرح المقاصد»: ألا إن الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يعم الكسب، وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة

= حدوثه، وإنما تتعلق به قبل حدوثه، ثم اختلف هؤلاء؛ فمنهم من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية، ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها إلى حالة وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط النية المخصوصة، وإن لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة. انتهى.

بحصول الفعل عندها، فصار الحاصل أن القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزومًا، أو معها عادة مقارنة، وبدون ذلك سابقة.

(قوله: وأما امتناع بقاء الأعراض) تنبيه على قصور الدليل السابق.

(قوله: إن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه) أي: على وجوده، واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كما في آن الحدوث، ووجه الصعوبة أنه منقوض إجمالاً بالحدوث، فإن الوجود متحقق بعده بدونه بناءً على أنه الخروج من العدم كما هو مذهب الشيخ، لا المسبوقية بالعدم مع أنه ليس بزائد وجودي، وتفصيلاً بأن تجدد الإنصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية، كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث؛ لجواز الاتصاف بالعدميات.

(قوله: وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض) هو مبني على تفسير القيام بالتبعية في التحيز، وقد سبق ما فيه.

(قوله: وأنه يمتنع قيامهما معًا بالمحل) أي: قيام الشيء وبقاؤه بمعنى تبعيتهما للمحل في التحيز، وبيانه أنه لو جاز قيامهما معًا به لم يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس، فيلزم كون البقاء صفة للمحل لا للعرض، ووجه الصعوبة فيه أن تابع الشيء في التحيز يجوز أن يكون ناعتًا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما.

* قال العصام: **(قوله: ومن ها هنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد... إلخ)** قيل: هذا البعض الإمام الرازي، ومقصوده: رفع النزاع، وفيه بحث؛ لأن الأشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل وإلا لوجد الفعل بدون القدرة؛ لامتناع بقاء الأعراض، والمعتزلة لا تجوز أن تكون القدرة عليه معه، وإلا لزم إيجاد الموجود، فمراد البعض: تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب، وفي أن وجود القدرة قبل الفعل بحث إلا أن يسند إلى حكم بديهة العقل.

وقوله: «وأما امتناع بقاء الأعراض... إلخ» دفع لما يتجه على قوله: «وإلا نقبله» ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معًا بالمحل: أنه حينئذ لا يكون أحدهما أولى بأن يكون وصفًا للآخر من الآخر. كذا قيل، وإنه حينئذ ليس

أحدهما أولى بالوصفية للآخر من شيء من الأمور القائمة بالمحل، لكن في إتمام أمثال هذا الوجه صعوبة؛ إذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت، فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: كذا قيل) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: ومن ها هنا ذهب بعضهم)** وهو الإمام الرازي، وبه يرتفع نزاع الفريقين، إلا أن الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب، فصار الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة.

وفي كلام الآمدي: إن القدرة الحادثة من شأنها التأثير، لكن عدم التأثير بالفعل؛ لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى، وحينئذٍ لا إشكال أصلاً.

(قوله: وأنه يمتنع قيامهما) أي: قيام الشيء وبقاؤه **(معًا بالمحل)** بمعنى تبعيتهما له في التحيز، وإلا فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس، بل الكل صفة المتبوع، ووجه الصعوبة فيه أن تابع شيء في التحيز يجوز أن يكون تابعًا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وهو الإمام الرازي... إلخ)** قال في «المواقف»: قال الإمام الرازي: القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها إلى الضدين سواء، وهي قبل الفعل، وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين بل هو بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل، ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، والمعتزلة أرادوا مجرد القوة فلا نزاع.

(قوله: إلا أن الشيخ لما لم يقبل... إلخ) دفع لما أورد على ما قال الإمام الرازي: من أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ، فكيف يصح أن يقال: إنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير.

وحاصل الدفع: إن المراد بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة

المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارنة عادة، فيطابق مذهب الشيخ، وصار الحاصل أن القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها؛ أي: بسببها كما هو رأي المعتزلة، أو معها؛ أي: مقارنًا لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه، وبدون تلك الجهات سابقة عليه.

(قوله: وفي كلام الآمدي... إلخ) أي: وقع في كلام الآمدي أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير، وإنما لم تؤثر بالفعل؛ لأن متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير، وحينئذٍ لا إشكال في صحة ما ذكره الإمام الرازي، ولا حاجة إلى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى.

(قوله: بمعنى تبعيتهما في التحيز) إنما فسر القيام بهذا؛ لأن القائل بامتناع قيام العرض بالعرض إنما يفسره بهذا المعنى، فمن قال: «الأولى أن يقال: بمعنى: اختصاص الناعت بالمنعوت أو التبعية في التحيز» لم يأتِ بشيء.

(قوله: وإلا فليس... إلخ) أي: وإن لم يمتنع قيامهما معًا بالمحل، بل جاز قيامهما معًا بالمحل، فليس جعل أحدهما وصفًا للآخر بأن يقال: «السواد باقٍ» أولى من العكس بأن يقال: «البقاء أسود».

(قوله: ووجه الصعوبة... إلخ) حاصله: إنه يجوز أن يكون بين الأمرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون العكس، وإنما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الأوليتين؛ لأنه قد مرَّ ذكرهما في الشرح.

* قال بعض المحققين: **(قوله: أي: وإن لم يمتنع قيامهما معًا... إلخ)** يعني: إن قوله: «وإلا فليس... إلخ» دليل على إثبات المقدمة القائلة، وأنه يمتنع قيامهما معًا بالمحل المبني عليها امتناع بقاء الأعراض، وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي.

وتقريره: إنه لو لم يمتنع قيامهما معًا بالمحل لامتنع جعل أحدهما فقط نعتًا للآخر دفعًا للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط نعتًا للآخر، لكن التالي

كاذب؛ إذ العلماء متفقون على جعل البقاء نعتًا للسواد مثلاً دون العكس، فالمقدم مثله، فثبت أنه يمتنع قيامهما معًا بالمحل بل القائم به أحدهما فقط، فإذا افترقا يكون أحدهما فقط قائمًا بالمحل، ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما نعتًا للآخر؛ لأنهما ليسا متساويين من كل وجه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وحينئذ لا إشكال... إلخ)** أي: حين كانت القدرة الحادثة من شأنها التأثير فلا إشكال أصلاً، فلا يحتاج إلى تعميم تفسير التأثير بالكسب.

(قوله: وإلا فليس جعل... إلخ) أي: وإن لم يمتنع قيامهما معًا بالمحل، بل جاز أن يقوما بالمحل وقت قيام أحدهما بالآخر، فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس.

(قوله: بخصوصية... إلخ) بل الحال كذلك ها هنا؛ إذ لا معنى لكون مثل السواد ناعتًا للبقاء، بل يجب أن يكون البقاء ناعتًا لمثل السواد وهو ظاهر، ولم يذكر وجه الصعوبة في المقدمتين الأوليين لظهورها، وقد ذكر في «المطولات».

* قال شجاع الدين: **(قوله: إن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها)** على تقدير تأثير القدرة الحادثة.

(قوله: أو معها) على تقدير عدم تأثير القدرة الحادثة.

(قوله: وإلا) أي: وإن لم يمتنع قيامهما معًا.

(قوله: إن تابع شيء في التحيز... إلخ) المراد من التابع: هو العرض، ومن الشيء: هو المحل، ومن قوله: «لآخر هو البقاء» فالمعنى: إنه يجوز أن يقوم العرض مع بقائه بالمحل، ويكون البقاء صفة بالذات للعرض بخصوصية ذاتية بينهما، فلا يرد أن جعل أحدهما صفة للآخر ليس أولى من العكس، فتدبر.

* **قال الشارح:** [أشار إلى الجواب بقوله: (ويقع هذا الاسم) يعني: لفظ الاستطاعة (على سلامة الأسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. **فإن قيل: الاستطاعة صفة المكلف، وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له، فكيف يصح تفسيرها بها؟ قلنا: المراد سلامة أسبابه وآلاته، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك، حيث يقال: هو ذو سلامة أسباب وآلات إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: قلنا: المراد سلامة أسبابه)** يعني: إن للمكلف وصفًا إضافيًا قائمًا به يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الإضافة ضمنًا وهو لفظ الاستطاعة، وأخرى بلفظ مفصل دال عليها صريحًا وهو لفظ سلامة الأسباب، فلا تغاير إلا بالإجمال والتفصيل كما في التمول وكثرة المال.

والأصوب في الجواب أن يقال: إن القوم وإن فسروا الاستطاعة بسلامة الأسباب لكنهم يتسامحون في ذلك؛ إذ لم يقصدوا بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما بما هو صفة للمكلف؛ أعني: كونه بحيث سلمت أسبابه، واعتمدوا في ذلك على ظهور أن الاستطاعة صفة للمكلف، وما فسرت به ليس صفة له، فلا بد أن يقصد معنى هو صفته.

ثم إن دلالة سلامة أسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه واضحة لا تشتبه، فالمقصود من قولهم: «سلامة الأسباب» هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق في حواشي «المطول»، وهو وما ذكر في الشرح جاريان في نظائر هذا الحمل كما في قولهم: العلم حصول الصورة، والحق مطابقة الواقع للحكم، والدلالة فهم السامع المعنى من اللفظ.

* قال العصام: **(قوله: أشار إلى الجواب بقوله... إلخ)** فيه: إنه إن كانت سلامة الأسباب باقية إلى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض، ولو قيل: «السلامة أمر عدمي» لزم قيام العرض بالمعدوم وإن لم تكن باقية لزم تكليف العاجز، لا يقال: نختار إنها ليست باقية لكون البقاء عرضًا، ولكن مستمرة إلى حين الفعل؛ لأنا نقول: فليكن العرض والقدرة أيضًا مستمرين، بل

ينبغي أن يقال: سلامة الأسباب تتجدد بتجدد الأمثال بشهادة الحس، بخلاف القدرة فإنه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجددها فيه.

(قوله: فإن قيل: الاستطاعة صفة المكلف) يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف؛ لأنا نقول: لو لم تكن صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه؟

قلت: صح؛ لأنها يرفع بها عجز المكلف، ولو أورد هذا السؤال على كون الآية شاهدًا لهذا الإطلاق لا يتجه عليه هذا المنع؛ لأن الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت إليه، وسلامة الأسباب ليست صفة له، لكن يحتاج حمل كلامه عليه إلى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج، وظاهره الإطلاق وإن كان قوله: «فكيف يصح تفسيرها به» أنسب بهذا الاحتمال، وضمير «تفسيرها» حينئذ يحتمل الرجوع إلى الآية، وقولنا: «هو ذو سلامة أسبابه» لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفًا له، أذ يقال: هو ذو غلام مع أن الغلام ليس وصفًا له؟ ويريد بقوله: «اسم فاعل» يحمل عليه بحمل معناه عليه.

※ قال الخيالي: **(قوله: المراد سلامة أسبابه)** يعني: إن للمكلف وصفًا إضافيًا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الإضافة ضمنًا، وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحًا، فلا فرق إلا بالإجمال والتفصيل، ونظيره التمول وكثرة المال، وكون الاستطاعة وصفًا ذاتيًا للمكلف ممنوع وإلا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه.

وقوله: «**هو ذو سلامة أسباب**» يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا، والأقرب ما أفاده بعض الأفاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح، فإن وصف المكلف كونه بحيث سلمت أسبابه، ولوضوح الأمر تسومح في عد سلامة الأسباب وصفًا له.

※ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يعني: إن للمكلف وصفًا إضافيًا... إلخ)** يعني: حاصل جواب الشارح: إن للمكلف وصفًا بحال متعلقه، وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة، يعبر عنه تارة بلفظ

مجمل دال على الإضافة، وكونه وصفًا بحال متعلقه ضمنًا وهي الاستطاعة، ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الإضافة صريحًا، وهي سلامة الأسباب والآلات.

(قوله: وكون الاستطاعة وصفًا ذاتيًا للمكلف ممنوع) يعني: وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقًا، وإن لم يكن وصفًا له لكن المراد سلامة أسبابه، وهو وصف ذاتي للمكلف كما أن الاستطاعة وصف ذاتي له؛ لأن المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك، حيث يقال: «ذو سلامة أسباب» فيصح تفسيرها بها، فيرد أن كون الاستطاعة وصفًا ذاتيًا ممنوع، وإلا لما صحَّ تفسيرها بسلامة أسبابه؛ لأنه وصف له باعتبار متعلقه، ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالإضافي.

وإن قولنا: «ذو سلامة أسباب» إنما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفًا ذاتيًا له، حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك، هذا ما سنح بخاطري الكليل وذهني العليل.

وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله: «وأما كون الاستطاعة وصفًا ذاتيًا» فممنوع، وإلا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخلاً في تقرير الجواب.

وقال: يعني: إن الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان إضافيان لا فرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل، ولا نسلم أن الاستطاعة وصف ذاتي له، وإلا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه، وجعل قوله: «وقولنا: ذو سلامة أسباب إنما يفيد... إلخ» جواب سؤال، وهو أن يقال: لا نسلم أنه لا يصح تفسيرها بسلامة الأسباب؛ لأن سلامة الأسباب أيضًا وصف ذاتي له حيث يقال: «ذو سلامة أسباب» فيصح تفسيرها بذلك.

وحاصل الجواب: إن قولنا: «ذو سلامة أسباب» إنما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير، ولا يخفى ما فيه:

أما أولاً: فلأنه حينئذٍ يصير قوله: «وإلا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه» مصادرة، وإن أمكن دفعه بالتكليف.

وأما ثانيًا: فلأن قوله: «قولنا: ذو سلامة أسباب... إلخ» يصير كلامًا على السند الغير المساوي، وهو خارج عن قانون المناظرة على أن المنع المذكور لا يضر؛ لأن فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب، فلا حاجة إلى دفعه.

وأما ثالثًا: فلأن أسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم.

(قوله: والأقرب ما أفاده بعض الأفاضل... إلخ) أراد به السيد الشريف.

وحاصل التأويل: إن القوم وإن فسروا الاستطاعة بسلامة الأسباب إلا أنهم تسامحوا في ذلك؛ إذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه؛ أعني: كونه بحيث سلمت أسبابه، واعتمدوا على ظهور أن الاستطاعة صفة للمتكلف والسلامة ليست صفة، فلا بد أن يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة؛ أعني: كونه بحيث سلمت أسبابه، ودلالة سلامة الأسباب عليها واضحة، وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا: الدلالة فهم المعنى من اللفظ، وزيد قائم أبوه، والحق مطابقة الواقع إياه. هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في «حاشية شرح التلخيص»، وقد سبق مثله في قوله: «مطابقة الواقع إياه» فتذكر.

* قال بعض المحققين: **(قوله: مصادرة)** لأن أصل المدعي كان إثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب، وقد أخذ في إثباته قوله: «وإلا لم يصح تفسيرها بسلامة الأسباب» وذلك القول قياس استثنائي رفع فيه التالي، والتقدير لكن يصح تفسيرها به، وهو عين المدعي المذكور؛ أعني: صحة التفسير، لكن لقائل أن يقول: منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصرًا على هذا السند؛ أعني قوله: وإلا لم يصح تفسيرها بسلامة الأسباب؛ إذ يجوز أن يستند المنع المذكور إلى بداهة عدم الفرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل.

وبقول المانع: لا نسلم أن الاستطاعة وصف ذاتي لبداهة ألا فرق بينها

وبين سلامة الأسباب إلا بالإجمال والتفصيل، ولا شك في أن السلامة وصف إضافي، فتكون الاستطاعة أيضًا كذلك، فإذا استند المنع إلى هذا السند يثبت صحة التفسير، ويتم به الكلام، وإذا ثبت صحة التفسير، فله أن يسند المنع المذكور إلى تلك الصحة أيضًا، وحينئذٍ لا مصادرة في شيء.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: الاستطاعة صفة المكلف... إلخ)** يعني: إن معنى الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق، يقال: يجب الحج على مؤمن مستطيع إليه سبيلاً، وسلامة الأسباب ليست صفة له، بل صفة للأسباب، فكيف تكون هي معناها حتى يصح تفسيرها بها.

(قوله: وكون الاستطاعة وصفًا ذاتيًا للمكلف ممنوع) كأنه قيل: إذا كان المراد سلامة أسبابه وآلاته تكون وصفًا إضافيًا للمكلف، والاستطاعة وصف ذاتي له، والإضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها، فأجاب بمنع كون الاستطاعة وصفًا ذاتيًا للمكلف، وفي استناده بقوله: «وإلا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه» شبهة مصادرة على المطلوب، فتأمل.

(قوله: والأقرب ما أفاده بعض... إلخ) حاصله: التأويل بأن القوم وإن فسروا الاستطاعة بسلامة الأسباب والآلات لكنهم يتسامحون في ذلك؛ إذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح، بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف؛ أعني: كونه بحيث سلمت أسبابه و آلاته، واعتمدوا في ذلك على ظهور أن الاستطاعة صفة للمكلف، وسلامة الأسباب ليست صفة له، فلا بد أن يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة، ثم إن دلالة سلامة أسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت أسبابه وآلاته دلالة واضحة لا اشتباه فيها، وكذا الكلام في كل وصف الشيء بحال متعلقه كما في قولنا: «زيد قائم أبوه» فإن وصفه حقيقة كونه بحيث يكون أبوه قائمًا، والأول مبني على التسامح. هذا حاصل ما ذكره بعض الأفاضل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بلفظ مجمل دال.. إلخ)** كلفظ «سلامة الأسباب».

(قوله: وتارة بلفظ مفصل) كلفظ «سلامة أسبابه» وكلفظ «ذو سلامة».

(قوله: التمول) وهو لفظ مجمل دال على الإضافة ضمنًا.

(قوله: وكثرة المال) وهو لفظ مفصل دال على الإضافة صريحًا.

* **قال الشارح: [(وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول؛ فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فالملازمة مسلمة، فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى، وإن أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه؛ لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات، وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: تعتمد على هذه الاستطاعة)** الحكمة في ذلك كما قيل: إن سلامة الأسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل، فبعد سلامتها لا حاجة من جهته إلا إلى القصد.

* قال العصام: **(قوله: وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب)** إذ أنه يتمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه لا محالة، وقوله: «لا الاستطاعة» بالمعنى الأول فيه مسامحة كما في قوله: «فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة» بالمعنى الأول، وفي إطلاق العجز في العرف واللغة على المعنى الأول نظر؛ إذ لا يفهم فيهما من العجز إلا عدم الاستطاعة الثانية.

* قال الكفوي: **(قوله: يخلق الله القدرة عقيبه)** بطريق جري العادة.

* قال ولي الدين: **(قوله: فيه مسامحة) لعل وجه المسامحة في ذكر الأول في الموضعين.**

* قال الخيالي: **(قوله: تعتمد على هذه الاستطاعة)** والسر فيه: إن سلامة الأسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل، فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد إلا إلى القصد.

* قال شجاع الدين: **(قوله: والسر فيه)** أي: في اعتماد صحة التكليف على الاستطاعة؛ بمعنى: سلامة الأسباب.

*** قال الشارح: [وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ حتى إن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، فلا اختلاف بينهما إلا في التعلق، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر، وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب، ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليمًا لكون القدرة قبل الفعل؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: عند أبي حنيفة)** خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه، فقالوا: لا تصلح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين مطلقًا، والمسألة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق الإمام.

* قال العصام: **(قوله: وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة ﷺ)** جعل الشارح ـ رحمه الله ـ محصل الجواب: إن الكافر مكلف بالإيمان لقدرته المصروفة إلى الكفر، فلا يلزم تكليف العاجز، فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل، ويمكن أن يكون مراد الإمام بالقدرة: سلامة الآلات، ويكون كلام المتن تحريرًا لقول الإمام أيضًا.

* قال ولي الدين: **(قوله: مراد الإمام)** أي: الإمام الرازي كما تقدم آنفًا في قوله: «ومن ها هنا ذهب بعضهم».

*** قال الشارح: [فإن أجيب بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه حتى إن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به، وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين. قلنا: هذا مما لا يتصور فيه نزاع، بل هو لغو من الكلام، فليتأمل].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: قلنا: هذا)** أي: كون القدرة من

حيث تعلقها بالإيمان لا تكون إلا معه، ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون إلا معه.

* قال العصام: (**قوله: هذا مما لا يتصور فيه نزاع**) فيه بحث؛ إذ الأشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض، فالأوجه أن يقال: يرده أنه يلزم بقاء العرض.

[التكليف بالمحال]

[لا يكلف العبد بما ليس في وسعه]

* **قال الشارح**: [(ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعًا في نفسه كجمع الضدين) أو ممكنًا (في نفسه، لكن لا يمكن للعبد) كخلق الجسم، وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدورًا للمكلف بالنظر إلى نفسه، ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه؛ كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه)** تحرير المقام: إن ما لا يطاق ثلاث مراتب: **أدناها**: ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو إرادته ذلك أو إخباره به، والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعًا، وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفًا بالإيمان وترك الكبائر، وليس هذا النوع مما يشمله كلام المتن كما قرره أيضًا الشارح؛ لأنه في وسع المكلف ظاهرًا.

وبالنظر إلى امتناعه لما تعلق به، وإمكانه من العبد في نفسه يتفرع ما يقال من أن تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري خلافًا لغيره، لا كما قيل من أن فعل العبد عنده بخلق الله وبقدرته تعالى، فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق، ومن أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون إلا بغير المقدور؛ لأن معنى ما لا يطاق ألا يكون متعلقًا لقدرة العبد، ولأن القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الأسباب والآلات، على أنه لو صحَّ هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليفًا بما لا يطاق، وهو لا يقول بذلك.

وأقصاها: ما يمتنع في نفسه ولذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين، وجواز التكليف به فرع تصوره، وهو مختلف فيه[1].

والمرتبة الوسطى: ما أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقًا لقدرة العبد أصلاً بأن لم يكن من جنس ما يتعلق به كخلق الأجسام، أو عادة بأن كان من جنسه لكن من نوع لا يتعلق به كحمل الجبل، وهذا هو الذي وقع النزاع في التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل، والإتيان به والعقاب على تركه لا على قصد التعجيز، فذهب أهل السنة إلى الجواز والمعتزلة إلى المنع بناءً على القبح العقلي.

والحاصل كما يؤخذ من «المواقف» وغيره، وهو رأي أكثر المحققين من أصحابنا أن التكليف بالأولى جائز وواقع إجماعًا، وبالثانية ليس بواقع اتفاقًا وفي الجواز ما ذكر، وبالثالثة ليس بواقع قطعًا، وفي الجواز قولان.

قالوا: وبما ذكرنا من التفصيل، وتحرير محل النزاع يظهر أن كثيرًا من تمسكات الفريقين لم ترد على المتنازع، كتمسك المانعين بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة:٢٨٦] فإنه إنما ينفي الوقوع، والمجوزين بمثل قوله تعالى: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة:٢٣] فإنه تكليف تعجيز.

(قوله: ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع... إلخ) أي: مما يمكن في نفسه لقوله بعد: وإنما النزاع في الجواز، ولك أن تأخذهما على الإطلاق؛ لأنه لا يستلزم الشمول كذا قيل.

---

(١) فمنا من قال: لو لم يتصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه، وغير ذلك من الأحكام الجارية عليه، ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصوره واقعًا ـ أي: ثابتًا ـ لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه، وهو منتفٍ هنا، فإنه يستحيل تصوره ثابتًا؛ وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفائه، وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه، فإنه لذاته لا يكون تصورًا له بل لشيء آخر كمن لا يتصور أربعة ليس بزوج، فإنه لا يكون متصورًا للأربعة قطعًا بل الممتنع لذاته إنما يتصور على أحد وجهين؛ إما منفيًا بمعنى أنه ليس لنا منه شيء موهوم أو محقق، أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والسواد، ثم نحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين، وذلك كافٍ في الحكم عليه دون طلبه؛ لأنه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له، صرح ابن سينا به «شرح مواقف».

والموافق لما في «المقاصد» هو الشمول، وبه صرح بعضهم في مراد الشارح هنا، ثم ما ذكر من الاتفاق مبني على ما سبق خلافًا لما قرره كثير من المحققين من أن الممتنع لذاته واقع فضلاً عن الممكن، ونسب في «الإرشاد» القول به إلى الشيخ، وهو اختيار الإمام الرازي ومن تبعه.

قالوا: وفائدته اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات، فيترتب عليها الثواب أو لا فالعقاب، فعلى ما ذهب إليه هؤلاء كل من المرتبة الأولى والثانية محل للنزاع جوازًا ووقوعًا، ويوافقه ما تقدم من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره، وأن بعضًا قالوا بوقوع تصوره، فإنه يشعر بأن هؤلاء يجوزونه.

ومن أدلتهم على الجواز والوقوع: إنه تعالى كلف أبا لهب بالإيمان، وهو تصديق النبي ﷺ في جميع ما علم مجيئه به، ومنه أنه لا يؤمن، فيكون مكلفًا بتصديقه في خبره عن الله أنه لا يصدقه في شيء مما جاء به، وإذعانه لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته.

والجواب: إن المحال إذعانه بخصوص أنه لا يؤمن، وإنما يكلف به إذا بلغه ذلك الخصوص وهو ممنوع، وأما قبل الوصول فالواجب هو الإذعان الإجمالي، ولا استحالة فيه. وقد يجاب بأن الإيمان في حق مثله هو التصديق بما عدا هذا الإخبار، وهو في غاية السقوط؛ إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الأشخاص.

ومنها أيضًا: قوله تعالى حكايةً: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة:٢٨٦] كما أشار إليه في الشرح، ووجه الدلالة إما على الجواز فظاهر، وإما على الوقوع فلأنه إنما يستفاد في العادة عما وقع في الجملة، لا عن ما أمكن ولم يقع أصلاً.

* قال العصام: **(قوله: ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعًا في نفسه كجمع الضدين)** هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور، وإن تمايل كلام «المواقف» فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضًا وتارة بالاتفاق، وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع

التكليف به متفق عليه، إنما الخلاف في جوازه، وأما ما يمنع بناء على علم الله تعالى أو إرادته خلافه، فالتكليف به واقع، فقوله: «وإنما النزاع في الجواز» يوهم أنه وقع النزاع في جواز جميع أقسام ما لم يقع به التكليف، فعلى ما يشعر به بعض كلام «المواقف» صحيح، وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه.

أشار بقوله: **(ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع)** أن الزمان في قوله: «ولا يكلف العبد غير محفوظ» ومما يدل على أن الأمر في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١] ليس للتكليف أن الملائكة ليسوا من أهل التكليف، ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف إلى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف؛ لأنه لا ينافي عدم وقوع التكليف، وإنما ينافي عدم إمكانه.

قال القاضي في تفسيرها: معناه: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية، وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق، وإلا لما سئل التخلص منه.

ولا يخفى أن حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد؛ لأنه حينئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل ما لا طاقة له به، بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقًا، ولا يذهب عليك أن العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق إليه إلا إخباره تعالى، فلذا استدل عليه بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] لكن الدليل إنما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادًا، أو لم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار، ودون بيانهما خرط القتاد.

* قال الكفوي: **(قوله: يشعر بالخلاف فيه أيضًا)** حيث قال: وجواز التكليف به فرع تصوره، وهو مختلف فيه، فمنهم من قال: يمكن تصوره، ومنهم من قال باستحالته، وهكذا قال الشارح أيضًا في «شرح المقاصد» فلا وجه لتخصيصه بكلام «المواقف».

* قال الخيالي: **(قوله: ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه)** تحرير

المقام أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب: ما يمتنع في نفسه، وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادةً، وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وإرادته، والأولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقًا، والثانية لا تقع اتفاقًا، وتجوز عندنا خلافًا للمعتزلة، والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق، فهذا توجيه ما قيل: تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري، ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرًا إلى إمكانها من العبد في نفسه.

وقد يوجه أيضًا بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده، فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار، وفيه بعد؛ لأنه يستلزم كون كل تكليف كذلك، وهو مما لا يقول به.

(قوله: ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع... إلخ) أي: بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله: «وإنما النزاع في الجواز» ولك أن تأخذهما على الإطلاق؛ لأنه لا يستلزم الشمول، وقد يقال: إن أبا لهب كلف بالإيمان، وهو تصديق النبي ﷺ في جميع ما علم مجيئه به.

ومن جملته: إنه لا يؤمن، فقد كلف بأن يصدقه في ألا يصدقه، وإذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعًا، فحينئذ يقع التكليف بالمرتبة الأولى فضلاً عن الجواز، وفيه بحث؛ لأنه يجوز ألا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه، نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى.

والذي يحسم مادة الشبهة هو أن المحال إذعانه بخصوص أنه لا يؤمن وإنما يكلف به إذا وصل إليه ذلك الخصوص، وهو ممنوع، وأما قبل الوصول فالواجب هو الإذعان الإجمالي؛ إذ الإيمان هو التصديق إجمالاً فيما علم إجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا استحالة في الإذعان الإجمالي، وقد يجاب أيضًا بأنه يجوز أن يكون الإيمان في حقه هو التصديق بما عداه، ولا يخفى بعده؛ إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الأشخاص.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: تحرير المقام... إلخ)** أي: تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين، فإنه حُكي عن إمام الحرمين والإمام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع، مستدلين بما ذكره المحشي

بقوله: «وقد يقال: إن أبا لهب قد كلف... إلخ» وقد نُسِب ذلك إلى الشيخ الأشعري - قُدس سره - ولم يثبت تصريحه به، وذلك لأصلين:

الأول: إنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله، فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء.

وثانيهما: إن القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل، فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة، وليس بشيء؛ لأنه يستلزم ذلك أن يكون جميع التكاليف عنده تكليفًا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي، ولأنه لا معنى لتأثير العبد في أفعاله إلا القصد إليه باختياره، وإن لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده، والتكليف إنما يعتمد على سلامة الأسباب لا على القدرة المقارنة.

(قوله: ما يمتنع في نفسه) كإعدام القديم وقلب الحقائق.

(قوله: ولا يمكن من العبد) إما بألا يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر، أو يكون لكن من نوع أو صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران إلى السماء.

(قوله: لكن تعلق بعدمه علمه تعالى... إلخ) فإن ما علم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه، وإن كان ممكنًا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة.

(قوله: فالأولى لا يجوز... إلخ) أي: التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقًا من المحققين من أصحابنا بناءً على تجويز الإمامين على ما مرَّ، واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل، لكان مستدعي الحصول؛ إذ لا معنى للتكليف إلا الطلب واستدعاء الحصول، واللازم باطل؛ لأن طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه؛ إذ لو تصور لتصور مثبتًا، ويلزم منه تصور الأمر على خلاف ماهيته، فإن ماهيته تنافي ثبوته وإلا لم يكن ممتنعًا لذاته، وهذا كتصور الأربعة بأنه ليس بزوج، فإنه تصور على خلاف ماهيته؛ لأن كل ما ليس بزوج ليس بأربعة، وتحقيق هذا الكلام في «شرح المختصر العضدي».

(قوله: والثانية لا تقع اتفاقًا... إلخ) بشهادة الآيات والاستقراء.

قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

(قوله: يجوز عندنا... إلخ) لجواز أن يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة.

فإن قيل: يجوز تكليف الجماد، وليس كذلك.

قلت: فرق بينهما، فإن الجماد ليس محلاً للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد.

(قوله: والثالثة يجوز ويقع... إلخ) فإن من مات على كفره، ومن أخبره الله بعدم إيمانه يعد عاصيًا إجماعًا، ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيًا.

(قوله: فهذا توجيه... إلخ) يعني: إن قولنا: التكليف بما تعلق علمه وإرادته بعدمه واقع، يوجبه ما قيل: إن تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري، وليس المراد أن التكليف بالممتنع لذاته، أو ما لا يمكن من العبد واقع عنده، كيف وهو مخالف لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦] وبشهادة الاستقراء.

(قوله: ومن لا يقول به لا يعدها... إلخ) دفع لما يتوهم من أنه إذا كان مراد الاشعري ما ذكر، فلا معنى للخلاف فيه، فإن وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه.

وحاصل الدفع: إن من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا بعد هذه المرتبة؛ أي: المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرًا إلى أنه ممكن في نفسه من العبد.

(قوله: وقد يوجه أيضًا... إلخ) أي: قد يوجه ما قيل: إن القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه، والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار.

(قوله: بما يمكن في نفسه... إلخ) يعني: إن المراد بقوله: ما ليس في الوسع المرتبة الوسط بقرينة قوله: «وإنما النزاع في الجواز» فإن النزاع إنما هو في جوازه؛ إذ التكليف بالمرتبة الأولى لا يجوز اتفاقًا، وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقًا.

(قوله: ولك أن تأخذهما) أي: لك أن تأخذ كلا القولين على الإطلاق،

ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطى، ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع، وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه؛ لأن الإطلاق لا يستلزم العموم وشمول الأفراد؛ لأن المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول.

ألا يرى أن من قال: «أطعم رجلاً وأكس رجلاً» لا يستلزم الأمر بإطعام جميع الرجال وإكسائهم، فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق، وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه.

والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله: «ولك أن تأخذهما إلى الإمكانين» وقال: ولك ألا تقيد الإمكانين؛ أعني: ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه، وهو لا يستلزم شمول الممتنع؛ لأنه خارج من قوله: «ما يمكن» وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد؛ لأنه خارج بقرينة قوله: «وإنما النزاع» ولا يخفى أنه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلاً.

(**قوله: وقد يقال: إن أبا لهب... إلخ**) يعني: إن أبا لهب كلف بالإيمان، والإيمان عبارة عن تصديق النبي ﷺ بجميع ما علم مجيئه به من عند الله تعالى، ومن جملة ما علم مجيئه به أن أبا لهب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما أتى به، فقد كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن به، وأن يصدقه في ألا يصدقه، وأنه محال؛ لأن إذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر مستحيل قطعًا؛ يعني: إن الشخص إذا كان مصدقًا كان عالـمًا بتصديقه علمًا ضروريًا، فلا يمكنه حينئذٍ التصديق بعدم التصديق؛ لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق، بل يكون علمه بتصديقه موجبًا لتكذيبه في الإخبار بأنه لا يصدقه، فحينئذٍ وقع التكليف بالمرتبة الأولى؛ أعني: الممتنع لذاته فضلاً عن جوازه.

(**قوله: وفيه بحث؛ لأنه يجوز... إلخ**) يعني: إنه إنما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له، ويجوز ألا يخلق الله فيه العلم بالعلم، فلا يجد في نفسه خلافه، فيجوز أن يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله، فلا يكون تكليفًا بالممتنع لذاته.

نعم، إن خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة، فهو ممتنع عادي، فيكون من المرتبة الوسطى، وفيه: إنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقًا.

وأيضًا إن هذا الجواب إنما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في ألا يصدقه، بأن إذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل، أما لو بين بأن تصديقه في الإخبار بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الإخبار أيضًا، ضرورة أنه شيء مما جاء به، وما يكون وجوده مستلزمًا لعدمه يكون محالاً، فلا يتم كما لا يخفى، وهذا التقدير اختاره الشارح في «حواشي العضدي»، ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به.

ومعنى: «لا يؤمن به» رفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي، فلا ينافيه التصديق في هذا الإخبار، تأمل.

وفي قوله: «والذي يحسم مادة الشبهة» إشارة إلى ما ذكرنا من المناقشات.

(قوله: والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في «شرح المواقف».

وحاصله: إن الإيمان الإجمالي في حقه غير مستلزم للمحال إنما المحال هو التفصيلي، ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي، فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه، ووصل إليه بخصوصه وهو ممنوع، وعلم الله تعالى وإخباره للرسول لا ينافي ذلك، فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود:٣٦] ولا يخفى أن هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز؛ لأن وصول ذلك الإخبار إليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن.

(قوله: وفيه اختلاف الإيمان بحسب اختلاف الأشخاص) وهو مستبعد جدًا؛ لأن الإيمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الأشخاص.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وقد نسب ذلك)** أي: الجواز والوقوع.

(قوله: وذلك... إلخ) أي: الانتساب المذكور مرتكب لأجل أصلين ذكرهما الشيخ.

(قوله: لا تأثير لقدرة العبد... إلخ) فإذا لم يكن لها تأثير فهي في قوة العدم، فكما أنها لو كانت معدومة يلزم تكليف المحال، فكذا إذا كانت في قوة المعدوم.

(قوله: لكان) أي: ذلك المستحيل فمستدعي الحصول على صيغة اسم المفعول، ولك أن ترجع الضمير إلى التكليف، فمستدعي على لفظ اسم الفاعل، لكن «شرح المختصر» نص في الأول حيث قال: لكان المستحيل مستدعي الحصول.

(قوله: لا يعد... إلخ) فآل النزاع إلى عدّ هذه المرتبة الثالثة مما لا يطاق عدم عدها، فالشيخ على الأول، ومخالفوه على الثاني حصرًا لما لا يطاق في المرتبتين الأوليين.

(قوله: كلا القولين) هما قول الشارح: ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه، وقوله: إنما النزاع في جوازه.

(قوله: أن يكون الحكم بعدم الوقوع) الذي هو مفهوم القول الأول.

(قوله: وبالنزاع في الجواز) الذي هو مفهوم القول الثاني.

(قوله: فكذا الحكم بعدم... إلخ) يريد أن ما ليس في وسع العبد محكوم عليه بحكمين:

أحدهما: عدم وقوع التكليف به بالاتفاق.

وثانيهما: النزاع في جوازه والمحكوم عليه الذي هو ما ليس في الوسع عام يشمل المراتب الثلاثة، فيجوز أن يؤخذ ذلك مطلقًا، والحكم عليه بالحكمين المذكورين لا يستلزم ثبوت ذينك الحكمين لجميع مراتبه، بل يجوز أن يكون الحكمان المذكوران باعتبار بعضها؛ أعني: المرتبة **الوسطى**.

(قوله: في المقصود) هو أنه يجوز الحكم على المطلق، ولا يستلزم ذلك شموله لجميع أفراده.

(قوله: تأمل) يمكن أن يكون وجهه أنه ليس في كلام العرب رفع

الإيجاب الكلي بهذا الوجه؛ أعني: أن يكون قيد شيء لا نفس ذلك الشيء إيجابًا كليًا، ورفع ذلك الشيء المقيد بالإيجاب الكلي، ويكون المراد بذلك الرفع رفع الإيجاب الكلي لذلك القيد، والمراد بهذا الوجه أن يكون المقيد والقيد جزئين للمفهوم من لفظ واحد، ويمكن أن يكون وجهه أن الإيمان حقيقة واحدة لا يتصور فيها الاختلاف بحسب الأشخاص، تدبر.

(قوله: فهو كقوله تعالى لنوح... إلخ) يعني: إن المقصود إعلام النبي بحاله حتى ييأس من إيمانه، ولا يكدر خاطره في تحصيل إيمانه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: تحرير المقام)** أي: تحرير محل النزاع على ما هو رأى المحققين من أصحابنا، فإنه حكي عن بعضهم، وهو إمام الحرمين والإمام الرازي على ما سيجيء تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثًا وبالعكس. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: ما يمتنع في نفسه) أي: في نفس مفهومه، كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم.

(قوله: ولا يمكن من العبد عادة) سواء امتنع منه لا بنفس مفهومه بألا يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجواهر أصلاً أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة، لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به، كحمل الجبل والطيران إلى السماء.

(قوله: لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وإرادته) أي: فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطاق.

(قوله: والأولى لا تجوز، ولا يقع تكليفه) بمعني: طلب تحقق الفعل والإتيان به، واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز، وإظهار عدم الاقتدار على الفعل.

(قوله: اتفاقًا) أي: باتفاق المحققين من أصحابنا على ما سبق.

قال في «شرح المقاصد»: وفي جواز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعًا، والممتنع هل يتصور واقعًا؟ فيه تردد، فقيل: لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره.

وقيل: تصوره إنما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن بين السواد والبياض، أو على سبيل النفي؛ بأن يحكم العقل بأنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض. كذا في «الشفاء».

(قوله: والثانية لا تقع اتفاقًا) بشهادة الاستقراء، ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

(قوله: وتجوز عندنا خلافًا للمعتزلة) يعني: إن هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به.

(قوله: والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق) فإن من مات على كفره ومن أخبر الله تعالى إيمانه يعد عاصيًا إجماعًا، ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيًا.

(قوله: فهذا توجيه... إلخ) يعني: إن قولنا: «التكليف بما تعلق علمه تعالى وإرادته بعدمه واقع» توجيه ما يقال: تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري، وليس المقصود منه: إن التكليف بما لا يطاق ويمتنع في نفسه كجمع الضدين أولاً تتعلق به القدرة الحادثة عادة، كخلق الأجسام واقع مثلاً عنده.

(قوله: ولك أن تأخذهما) أي: الإمكانين المثبت والمنفي على الإطلاق؛ أي: بدون التقييد بقولك: «في نفسه»؛ لأنه ـ أي: أخذهما على الإطلاق ـ لا يستلزم الشمول؛ أي: شمول غير المقيد، أما الممتنع: فلأن الممكن لا يشمل الممتنع، وأما الممكن المتعلق بعدمه علم الله تعالى وإرادته فلأنه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به آنفًا بقوله: «فلا نزاع... إلخ» أو لأنه لا يعد مما لا يمكن نظرًا إلى إمكانه من العبد في نفسه، وفيه ما لا يخفى على من تأمل أدنى تأمل في سوق الشرح والحاشية.

(قوله: وقد يقال: إن أبا لهب) في «شرح المقاصد»: قال إمام الحرمين في «شرح الإرشاد»: فإن قيل: ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال، هل اتفقوا في وقوعه شرعًا؟

قلنا: قال شيخنا: ذلك واقع شرعًا، فإن الرب تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق... إلخ، وكذا قال الإمام الرازي في «المطالب العالية»: إن الأمر

بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر بجمع الوجود والعدم؛ لأن وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة، وذلك بحصول عدم الإيمان، ويعلم من هذا أن هذه الشبهة متمسك من جوز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته، وإن من المجوزين الإمامين.

ونقل عن الإمام الرازي أنه قال: من كون كل من الوجهين عقليًا قطعيًا يقينيًا علمنا أن لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] تأويلات سواء عرفناها أو لم نعرفها، وحينئذ لا يحتاج إلى الخوض فيها على سبيل التفصيل.

(قوله: وإذعان ما وجد من نفسه خلافه) أي: إذعان شيء وجد من نفسه خلافه؛ أي: إذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلاف ذلك الإذعان مستحيل.

(قوله: يجوز ألا يخلق) أي: يجوز ألا يخلق الله تعالى العلم بالإذعان، وحينئذٍ لا يجد من نفسه خلافه؛ إذ وجد أن مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفين، وحينئذٍ لا يكون ممتنعًا في نفسه.

(قوله: فيكون من المرتبة الوسطى) إن قيل: المكلف به تحصيل الإيمان، وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب أصله وامتناعه؛ لتعلق علمه تعالى بأنه لا يؤمن، وإخباره ﷺ به، فيكون من المرتبة الثالثة المتفق على وقوعها لا من الأولى ولا من الوسطى.

قلنا: الكلام فيمن وصل إليه هذا الخبر وكلف التصديق به على اليقين. كذا في «شرح المقاصد»، لكن إن تمَّ ما ذكره المحشي بقوله: «والذي يحسم مادة الإشكال... إلخ» لا يرد عليه، تأمل.

(قوله: إذ الإيمان هو التصديق إجمالاً... إلخ) فيه أنه حينئذٍ يكون معنى الأمر بالإيمان: آمنوا فيما علم إجمالاً وفيما علم تفصيلاً، فيكون أبو لهب مكلفًا بالتصديق بأنه لا يصدقه تفصيلاً إذا علم تفصيلاً، وهو مستحيل، فيكون التكليف بالمستحيل واقعًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: ما يمتنع في نفسه... إلخ)** كجمع الضدين.

(قوله: وما يمكن في نفسه) كخلق الجسم.

(قوله: وما يمكن منه) كإيمان الكافر وطاعة العاصي.

(قوله: وقد يوجه) أي: ما قيل.

(قوله: بهذا الاعتبار) أي: باعتبار عدم تأثير القدرة الحادثة في ذلك الفعل.

(قوله: وفيه) أي: في التوجه الثاني.

(قوله: كون كل تكليف كذلك) أي: مما لا يطاق بهذا المعنى.

(قوله: أي: بما يمكن في نفسه... إلخ) أي: المراد بما ليس في الوسع هو المرتبة الثانية بقرينة قول الشارح: «وإنما النزاع في الجواز».

(قوله: وإنما النزاع في الجواز) إذ نزاع المعتزلة في جواز تكليف العبد بما لا يطاق الذي هو المرتبة الثانية.

(قوله: ولك أن تأخذهما... إلخ) أي: تأخذ المرتبتين على الإطلاق في الاتفاق على عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع، ولا يلزم منه أن يشملهما جواز التكليف.

(قوله: لا يستلزم الشمول) أي: شمول جواز التكليف للمرتبتين.

(قوله: وقد يقال... إلخ) هذا اعتراض على أن عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع يتفق عليه بأنه وقع تكليف أبي لهب بما ليس في الوسع.

(قوله: أنه لا يؤمن) إذ أخبر النبي ﷺ بأن أبا لهب لا يصدقه ولا يؤمن به، بل يموت كافرًا.

(قوله: بأن يصدقه... إلخ) تفصيله: إنه لو فرض أن أبا لهب آمن وصدق النبي ﷺ في جميع ما جاء به من عند الله، ومن جملته: إنه لا يصدقه ﷺ في شيء مما جاء به من عند الله، فلزمه حال وجدانه في نفس التصديق بجميع ما جاء به النبي ﷺ أن يصدق بألا يصدق بشيء مما جاء به النبي ﷺ من عند الله، وهو محال، فتكليفه بالإيمان تكليف بالمحال.

(قوله: وإذعان ما وجد من نفسه) أي: تصديق بألا يصدقه ﷺ فيما جاء به من عند الله.

(قوله: ما وجد في نفسه خلافه) أي: حال وجدانه تصديقه ﷺ فيما جاء به من عند الله.

(قوله: يجوز ألا يخلق الله... إلخ) أي: يجوز أن يعلم ويصدق بما جاء به النبي ﷺ، ولا يخلق الله العلم بذلك العلم والتصديق، فقد يصدقه بألا يصدقه بشيء مما جاء به، ولا يجد من نفسه خلافه، فلا يكون ذلك التصديق محالاً، غايته: إنه خلاف العادة.

(قوله: خلافه) أي: خلاف تصديقه في ألا يصدقه.

(قوله: بخصوص أنه لا يؤمن) أي: بخصوص خبر الرسول ﷺ، وهو أن أبا لهب لا يؤمن، بل يموت كافرًا.

(قوله: وهو ممنوع) أي: لا نسلم أن خصوص خبر الرسول وصل إلى أبي لهب.

(قوله: بما عداه) أي: بما عدا أنه لا يؤمن.

* **قال الشارح: [والأمر في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة:٣١] للتعجيز دون التكليف، وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة:٢٨٦] ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم، وإنما النزاع في الجواز، فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي، وجوَّزه الأشعري؛ لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء، وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦] على نفي الجواز].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾)** قيل: إدخال هذه الآية هنا سهو، فإنها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق، وإنما توهم جوازه. انتهى، وهو ظاهر السقوط مما تقدم.

* قال العصام: **(قوله: وجوَّزه الأشعري)** بناء على أنه لا يقبح من الله شيء.

فإن قلت: هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع في نفسه.

قلت: لم يجوزوه؛ لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن

طلب المجهول المطلق، ولك أن تقول: عدم التجويز؛ لأن طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: بناء على القبح العقلي)** كما في الشاهد، فإن من كلف الأعمى نقط المصحف، والزمن المشي إلى أقصى البلاد، وعبده بالطيران إلى السماء عُدَّ سفيهًا، وقبح ذلك في بداهة العقول، وكان كآمر الجماد الذي لا شك في كونه سفهًا.

* **قال الشارح: [وتقريره: إنه لو كان جائزًا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقًا لمعنى اللزوم، لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى، وهو محال، وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وتقريره... إلخ)** الأوضح فيه أن يقال: لو كان التكليف بما ليس في الوسع جائزًا لما يلزم من فرض وقوعه محال، لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق، فليكن التكليف محالاً ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم.

أو يقال: ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى بعدم وقوعه، وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال، وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال، فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم.

* قال العصام: **(قوله: وهذه نكتة)** تأنيث هذه نكتة كما لا يخفى على من هو أهل لنحوها، وإنما سماها نكتة؛ لاحتياجها إلى دقة نظر في استخراجها، ودفعت بالنقض، وهو أنها لو صحت لزم ألا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالإيمان؛ لأنه علم أنهم لا يؤمنون وأخبر به، وفيه بحث؛ لأنه تعالى علم أنهم لا يؤمنون إيمانًا نافعًا، كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس إلا أنه لا ينفعه إيمانه؟!

ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالإيمان قبل اليأس؛ إذ لو كان التكليف بالإيمان مطلقًا لكان بالإيمان عند اليأس ممتثلاً لما كلف به، وخارجًا عن عهدة الأمر، على أن هذا البحث لا يجري في التكليف بالأعمال مع علمه

تعالى بأنه لا يأتي بها أصلاً، ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح أيضًا، وهو أن يقال على تقدير وقوعه: لا يلزم كذبه تعالى؛ إذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بإيمانهم، فإنه إنما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه، وإنما أخبر عن عدم إيمانهم؛ لأنه الواقع اتفاقًا حتى لو كان الواقع إيمانهم لأخبر به بعدم إيمانهم.

* قال الكفوي: **(قوله: وفيه بحث؛ لأنه تعالى... إلخ)** حاصل بحثه: منع تقريب قوله: «لأنه أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون» بعد حمل الإيمان في قوله: «لزم ألا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالإيمان على الإيمان مطلقًا» أي: سواء كان نافعًا أو لا، وحاصل دفعه: حمل الإيمان فيه على النافع وتخصيصه به.

(قوله: ويمكن حلها... إلخ) حاصل هذا الحل: منع الملازمة الثانية من التقرير؛ أعني قوله: «لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى» كما أن ما ذكره الشارح منع الملازمة الأولى منه؛ أعني قوله: «لو كان جائزًا لما لزم من فرض وقوعه محال» لكن يرد عليه أن الكلام في كلامه تعالى الذي قد وقع وثبت منه تعالى؛ فمعنى الملازمة: إنه لو وقع لزم كذب كلامه تعالى الذي قد وقع وثبت لا في مطلق كلامه تعالى، والمنع المذكور مبني على حمله على ذلك، ثم إن سوق كلامه يقتضي أن يقال: إذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بأنه يكلف النفس بما ليس في وسعها، أو يقال: يستلزم كون خبره تعالى بوقوعه، فتأمل.

* قال الخيالي: **(قوله: وتقريره أنه لو كان جائزًا... إلخ)** لو صحَّ هذا التقرير لزم ألا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالإيمان لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع أنه جائز، بل واقع.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لو صحَّ هذا التقرير... إلخ)** ما ذكره الشارح بقوله: وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة، وما ذكره المحشي نقض إجمالي.

وحاصله: إن دليلكم بجميع مقدماته باطل؛ لأنه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب، حيث وقع التكليف بالإيمان فضلاً عن الجواز مع جريان الدليل فيه، بأن يقال: إنه لو كان جائزًا لما لزم من فرض وقوعه محال

لكنه يلزم؛ لأنه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لا يؤمن.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لو صحَّ هذا التقرير... إلخ)** نقض إجمالي بالتخلف، وما في الشرح نقض تفصيلي.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لو صح هذا التقرير)** أي: تقرير استدلال المعتزلة.

(قوله: لزم ألا يجوز تكليف أمثال أبي لهب) أي: دليل المعتزلة جارٍ فيه، وتخلف عنه المدعي، وتقرير جريانه هنا هو أنه لو كان تكليف أمثال أبي لهب جائزًا لما لزم من فرض وقوعه محال، لكن لزم من فرض وقوعه محال؛ لأنه لو وقع لزم كذب أخبار الله بأنهم لا يؤمنون، فينتج أنه لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب مع أنه جائز بل واقع، فلا يكون دليلهم بجميع مقدماته صحيحًا.

*** قال الشارح: [وحلها: أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنًا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ وإنما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير، وإلا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير. ألا يرى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة، وهو محال .والحاصل: إن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وإلا)** أي: وإن لم يكن لم يعرض له الامتناع بالغير بأن عرض لم يجب ألا يلزم من فرض وقوعه محال، بل يجوز أن يلزم بناء على ما عرض من الامتناع بالغير هذا، ويمكن نقضها أيضًا بأن يقال: لو صحَّ ما ذكرتم من التقرير للزم ألا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالإيمان؛ لأن إيمانهم محال لإخباره تعالى بأنهم لا يؤمنون، فتكليفهم به تكليف بالمحال، وهو غير جائز عندكم، فيلزم امتناع تكليفهم مع جوازه ووقوعه إجماعًا.

(قوله: عن علته التامة) المراد بها هنا القدرة والاختيار.

*** قال الشارح: [(وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب**

إنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان) قيد بذلك؛ ليصبح محلاً للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا؟ (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مرَّ من أن الخالق هو الله تعالى وحده، وإن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة، والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى قالوا: إن كان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة، وإلا فبطريق التوليد].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: قيد بذلك)** يريد أن التقييد هنا يكون الألم والانكسار عقيب الضرب والكسر إنما هو ليصلح ذلك الأثر، وما أشبهه محلاً للخلاف في أنه هل للفاعل صنع فيه أم لا؛ للاتفاق على أن الأثر الحاصل بلا توسط فعل فاعل بمحض خلق الله تعالى، ثم تخصيص الإنسان هنا أيضًا بالذكر جرى على وفق السياق؛ لأن بعض الأدلة لا يجري في غير المكلف كما سبق لا لتحرير محل النزاع، فإن المعتزلة يسندون الآثار إلى من صدر عنه الفعل إنسانًا كان أو غيره، هذا معنى كلامه، وقد غلط فيه بعضهم.

* قال العصام: **(قوله: وما يوجد من الألم في المضروب... إلخ)** حق البيان أن يجمع مع قوله: «والله تعالى خالق لأفعال العباد» والخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا؟ لا يوجب التقييد بالإنسان؛ لأنه أخص من العبد.

* **قال الشارح: [ومعناه: أن يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد توجب حركة المفتاح، فالألم متولد من الضرب، والانكسار من الكسر، وليسا مخلوقين لله تعالى. وعندنا: الكل بخلق الله تعالى (لا صنع للعبد في تخليقه) والأولى ألا يقيد بالتخليق؛ لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلاً، أما التخليق: فلاستحالته من العبد، وأما الاكتساب: فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائمًا بمحل القدرة، ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها، بخلاف أفعاله الاختيارية].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فلاستحالة اكتساب... إلخ)** أي: مع أن الضرورة الوجدانية قاضية بأن حالنا بالنسبة إلى المتولدات فينا كحالنا

بالنسبة إلى المتولدات في غيرنا، فلا اكتساب فيما يقوم بمحل القدرة أيضًا كالعلم النظري المتولد من النظر.

(قوله: ولهذا لا يتمكن العبد... إلخ) اعترض بأن وجوب الصدور إنما يكون باختيار مباشرة الأسباب، فلا ينافي كونه مكتسبًا بواسطة السبب كما أن صرف الإرادة و القدرة إلى المباشر يوجبه ويفوت التمكن من تركه.

* قال العصام: وقوله: **(لا صنع للعبد في تخليقه)** بعد جعله مخلوق الله تعالى، وهو ينفي كونه مخلوق العبد؛ لنفي الكسب لا محالة، فإن مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه؛ إذ لو لم يصرف إليه إرادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى، وإنما يخلقه عقيب صنعه، فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله: «والأولى ألا يقيد بالتخليق... إلخ» ويتجه أنه إذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به في الأولى والآخرة؟ ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به أحد.

وقوله: «**وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائمًا بمحل القدرة**» يعني: استحالة اكتساب ما ليس قائمًا بمحل القدرة عليه، فأما النظر الذي يتولد منه العلم وإن كان قائمًا بالناظر لكنه ليس قائمًا بمحل القدرة عليه، وبهذا اندفع أن المتولد يكون قائمًا بمحل القدرة، ولم يحتج في دفعه إلى ما قيل: إن هناك ضميمة مطوية، وهي أنا نعلم بالضرورة الوجدانية أن حالنا بالنسبة إلى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة إلى المتولدات في غيرنا، فلا اكتساب في جميع المتولدات.

وأورد على قوله: «**ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها**» أن عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع، وبعده لا ينافي كونه مكتسبًا، كما أن صرف القدرة والإرادة إلى فعل المباشرة توجبه ويفوت التمكن من تركه، ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول أنه لو لم تتعلق الإرادة به قبل الحصول لم يحصل، وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك؛ لأنه يتحقق بعد تحقق السبب مع إرادة عدم تحققه.

نعم يمكن أن يقال: ولهذا لا يتمكن من حصولها؛ لأن التمكن من

الحصول أن يكون الحصول بإرادة المتمكن، فإن الإرادة ما به يترجح أحد طرفي المقدور، فما ليس ترجحه بالإرادة ليس بمقدور إلا أن ما ذكره أظهر فلذا اختاره، فتأمل.

* قال الكفوي: **(قوله: لأنه يتحقق بعد... إلخ)** هذا لا يدل على المدعي؛ لأن تحققه بعد تحقق السبب مع إرادة عدم تحققه لا ينافي عدم حصوله لو لم يتعلق الإرادة به قبل الحصول؛ لأنه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول.

* قال ولي الدين: **(قوله: وأورد... إلخ)** المورد المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائمًا بمحل القدرة)** مع أنا نعلم بالضرورة الوجدانية أن حالنا بالنسبة إلى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة إلى المتولدات في غيرنا، فلا اكتساب في جميع المتولدات.

(قوله: ولهذا لا يتمكن العبد... إلخ) يرد عليه أن عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع، وبعده لا ينافي كونه مكتسبًا بواسطة السبب، كما أن صرف الإرادة والقدرة إلى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: مع أنا نعلم بالضرورة الوجدانية... إلخ)** دفع لما يتوهم من أن المدعي ألا شيء من المتولدات بمكسوب العبد، والدليل إنما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة، وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا، كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله، والألم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك.

وحاصل الدفع: أنا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة إلى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة إلى المتولدات الحاصلة في غيرنا، في أن ليس شيء منهما مقدورًا لنا، ولا يتمكن من عدم حصولهما فعلم أنه لا اكتساب في جميع المتولدات.

(قوله: يرد عليه أن عدم تمكن العبد... إلى آخره) حاصله: إن أريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو

ممنوع، وإن أريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فمسلم، لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبًا للعبد.

ألا يرى أن فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله؛ أعني: صرف الإرادة والقدرة مع أن العبد مختار فيه، فكذا في المتولدات.

قال الفاضل المحشي: يمكن أن يقال: إن كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة الممتدة زمانًا والمتولدات الممتدة زمانًا.

وحاصله: إنك إذا ضربت إنسانًا حتى حصل فيه ألم ممتد زمانًا، فإنك لا تقدر على دفع امتداد هذا الألم في ذلك الزمان، بخلاف ما إذا ضربت ضربًا ممتدًا زمانًا، فإنك إذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانًا، فإنك قادر على ترك امتداده، فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانًا؛ إذ هي ليست قائمة بمحل القدرة؛ ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زمانًا، فإنها قائمة بمحل القدرة مع أن العبد يتمكن من تركها متى شاء، وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة؛ إذ لا قائل بالفصل.

أقول: ما ذكره كلام أوهن من نسج العنكبوت؛ لأن التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة أسبابها مثلاً حين مباشرة الضرب لنا ممكن، على أن نضرب ضربًا شديدًا فيحصل ألم ممتد، أو ضعيفًا فيحصل غير ممتد، وبعد المباشرة غير متحقق في أفعال المباشر أيضًا، فإنا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد، وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على ألا يكون نفس المتولدات مكسوبًا ومقدورًا لنا لا بد له من دليل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لا ينافي كونه مكتسبًا)** قال بعض المحققين تقوية لذلك: والحق أن مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب، فكما أن عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدوريته، فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب لا ينافي مقدورية المسبب. انتهى.

وقال أيضًا: العلوم الكسبية مقدورة عندهم مع أنه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر.

(قوله: وبعد المباشرة غير متحقق... إلخ) يعني: هذا الذي ذكرناه من تمكن ترك امتداد المتولدات حين مباشرة أسبابها إذا أريد عدم التمكن حين مباشرة أسبابها، ولو أريد عدم التمكن بعد مباشرة أسبابها، فنقول: تمكن ترك الامتداد بعد مباشرة أسباب المتولدات الممتدة غير متحقق في أفعال المباشرة الممتدة أيضًا؛ أي: كما أنه غير متحقق في المتولدات الممتدة، فإنه بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لا تقدر... إلخ، ولما كان للفاضل المحشي أن يقول: المراد بالأفعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري لا الفعل الاختياري الممتد، أشار إليه بقوله: «وعلى تقدير التسليم... إلخ» فهذا هو وجه التسليم.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: مع أنا نعلم بالضرورة... إلخ)** لما كان المدعي كلية، والدليل بحسب الظاهر لا يثبتها كلية؛ لأنه لا يعم استحالة ما هو قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر مثلاً ضمَّ إليه هذه المقدمة؛ ليثبت الكلية، ولم يذكرها الشارح لضروريتها.

(قوله: عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع) وكيف لا؟ فإنه يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها.

(قوله: بواسطة السبب) أي: بواسطة مباشرة ما يوجب حصولها.

[المقتول ميت بأجله]

* **قال الشارح: [(والمقتول ميت بأجله) أي: بالوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل. لنا: إن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد، وبأنه ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر، وبأنه لو كان ميتًا بأجله لما استحق القاتل ذمًّا ولا عقابًا ولا دية ولا قصاصًا؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ميت بأجله)** الباء للظرفية؛ أي: موته كائن في الوقت الذي علم الله في الأزل، وقدر حاصل بإيجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدًا، ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت، وألا يموت من غير قطع بامتداد العمر، ولا بالموت بدل القتل.

(قوله: من الله تعالى قد قطع عليه الأجل) كذا في النسخ، والصواب من أن القاتل؛ لأن مذهبهم أن المتولد من أفعالهم ليس مخلوقًا له تعالى.

قال في «شرح المقاصد»: وزعم كثير من المعتزلة أن القاتل قد قطع عليه الأجل، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل، وقد يتوهم أن الخلاف في هذه المسأله لفظي كما رآه الأستاذ، وكثير من المحققين؛ لأن الأجل إذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتًا بأجله قطعًا، وإن قيد بطلان الحياة بألا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعًا، فيجاب بأن المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لا محيص عنه، ولا تقدم ولا تأخر.

ومرجع الخلاف إلى أنه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك، أم

المعلوم في حقه أنه قتل مات وإن لم يقتل، فإلى وقت هو أجل له، فذهب الكثيرون من المعتزلة إلى الثاني وأهل السنة إلى الأول لكنهم لم يقطعوا بالموت إن لم يقتل كما سبق عنهم؛ لأن عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع أن يستلزم محالاً هو انقلاب الأجل، ثم الأجل، ثم يقال لجميع مدة الشيء ولآخرها كما يقال: أجل هذا الدين شهران أو آخرهما، فمعنى قطع القاتل لأجل على الثاني عدم إيصاله المقتول إليه.

(قوله: قد حكم بآجال العباد) أي: كما أخبر بذلك بنحو قوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [الأعراف: ٣٤].

(قوله: ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾) هو معطوف على الجملة الشرطية؛ أعني: قوله: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] ويتضح المعنى بالتقديم؛ بأن يقال في غير القرآن: «ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه، وإذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه» لا على جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصورًا، ولا على جملة الجزاء كما هو المتبادر؛ لأن الاستقدام عند مجيء الأجل غير معقول، فلا فائدة في نفيه.

(قوله: احتجت المعتزلة) أي: تنبيهًا واستشهادًا لا احتجاجًا حقيقيًا؛ لأنهم يدعون في هذه المسألة الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها.

(قوله: بالأحاديث) منها حديث من يرفعه: «**من أحب أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه**»[1] رواه الشيخان، وهو في سند أحمد بلفظ: «**من سره أن يمد له في عمره ويزاد له في رزقه فليبر والديه وليصل رحمه**»[2] ومعنى «نسأ له في أثره»: يؤخر له في أجله.

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٦١)، ومسلم (٢٥٥٧)، وأبو داود (١٦٩٣)، والبيهقي في الشعب (٧٧١٣).

(٢) أخرجه أحمد (١٤١٦٤).

* قال العصام: (**قوله: والمقتول؛ أي: كل مقتول ميت بأجله**) الأجل في الحيوان: الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه، وللناس أجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة إلا أنه لا يتقدم الموت على الأجل عند الأشاعرة ويتقدم عند المعتزلة.

وقوله: «**لا كما زعم بعض المعتزلة**» يريد به غير الكعبي، فإنه عند الكعبي أيضًا: مات بأجله، فلا يكون قوله: «والمقتول ميت بأجله» مخالفًا لما عنده، وفيه أن الكعبي أيضًا قائل بأن القاتل قد قطع الأجل الثاني.

ومن قال: أراد به غير جماعة ذهبوا إلى أن ما لا يخالف عادة الله واقع بالأجل منسوب إلى القاتل كقتل واحد، بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة، فإنه لم تجرِ عادته تعالى بموت جماعة في ساعة، يرد قوله: «إنهم أيضًا لم يقولوا: إن كل مقتول بأجله» فيكون هذا القول لا كزعمهم أيضًا، فلا يكون التقييد بالبعض لإخراجهم، بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب إليه من سواهم؛ لعدم الالتفات إلى زعمهم وإسقاطه عن درجة الاعتبار؛ لأن الفرق غير بيِّن ما هو خلاف العادة وما هو عادة، وإنما أوقعهم فيه الهرب من شناعة الإلزام، فإنه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل، ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للإعجاز، وذلك يوجب قدحًا في المعجزة، ومعنى قطع الله تعالى عليه الأجل: إنه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الأجل فلم يصل إلى الأجل.

قال في «شرح المقاصد»: وحاصل النزاع: أن المراد بالأجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعًا من غير تقدم وتأخر، فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقِّه أنه إن قتل مات، وإن لم يقتل فيعيش إلى وقت هو أجل له؟.

(قوله: لنا أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد بآية: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ﴾) قد تكررت هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [يونس: ٤٩] وتعيين الأجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الأجل لكل واحد من تلك الأمة، ففي الاستدلال بحثٌ.

وقوله: «**واحتجت المعتزلة... إلخ**» مخالف لما نقل عنهم أنهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل للضرورة، كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها، ووجه بأنه تجوز لما أن ما ذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة، ولا يبعد أن يقال: تبع الواقع لا زعمهم، فإن ما ذكروا حجة لا منبه كما زعموا، ولهذا أجاب بما أجاب وإلا لم يكن الجواب نافعًا؛ لأن دفع المنبه لا ينفع.

(قوله: وبأنه لو كان ميتًا بأجله لما استحق القاتل ذمًّا) يدفعه أن الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت؛ لعلمه بأن قتله في هذا الوقت وتقدير الأجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم، كما أن الموت بالمرض لا ينافي تقدير الأجل، ولا ينافي إيجاب الدية أو القصاص.

ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية أن الله تعالى قدر أجله سبعين سنة؛ لعلمه بأن طاعته تصير سببًا لثلاثين سنة من عمره، فيصير أربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين لا أنه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول إلى القول بتعدد الأجل كما توهم، فقيل: فالحق في الجواب أن آحاد الأحاديث لا تعارض الآيات القطعية، أو أن المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال: ذكر الفتى عمره الثاني.

* قال الكفوي: **(قوله: إنهم أيضًا)** فاعل يرده.

(قوله: ومعنى قطع الله... إلخ) توجيه للعبارة بحيث يندفع عنه ما قيل: الصواب أن القاتل قطع عليه الأجل كما وقع في «شرح المقاصد»؛ لأن موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الأجل.

(قوله: تبع الواقع) فيه أن القول بأن ما ذكروه حجة لهم في الواقع بعد الحكم بأن المقتول ميت بأجله بالحجة القاطعة ليس على ما ينبغي، بل هو في الواقع ليس بحجة ولا منبه.

* قال ولي الدين: **(قوله: ووجه بأنه... إلخ) الموجه هو المحشي الخيالي.**

(**قوله: كما توهم فقيل... إلخ**) المتوهم القائل هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: (**قوله: أي الوقت المقدر لموته**) ولو لم يُقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت، وألا يموت بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل.

(**قوله: قد قطع عليه الأجل**) أي: لم يوصله إليه، فإنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل، فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه.

وحاصل النزاع: إن المراد بالأجل المضاف: زمان تبطل فيه الحياة قطعًا من غير تقدم ولا تأخر، فهل يتحقق ذلك في المقتول أو المعلوم في حقه أنه إن قتل مات وإن لم يقتل فيعيش إلى وقت هو أجل له، كذا في «شرح المقاصد».

(**قوله: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾**) إن قلت: لا يتصور الاستقدام عند مجيئه، فلا فائدة في نفيه.

قلت: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ عطف على الجملة الشرطية لا الجزئية، فلا يتقيد بالشرطية.

(**قوله: واحتجت المعتزلة**) قالوا: المسألة بديهية، والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد، فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: ولو لم يُقتل لجاز أن يموت... إلخ**) إذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الأجل وعدمه، فلا قطع بالموت ولا بالحياة.

(**قوله: من غير قطع بامتداد العمر... إلخ**) على ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لعاش إلى امتداد أمد هو أجله، ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب إليه أبو الهذيل منهم، فإنه قال: «لو لم يقتل لمات بدل القتل» وتمسك بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعًا لأجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال، والجواب: إن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل، وحينئذٍ لا يثبت محال. كذا في «شرح المقاصد».

(**قوله: أي: لم يوصله إليه**) يعني: إنه تعالى لما أقدر القاتل على قتله،

فقد قطع عليه الأجل ولم يوصله إلى أجله، فضمير الفاعل في «لم يوصله» راجع إلى الله تعالى لا إلى القاتل على ما زعم الفاضل المحشي: حتى يرد عليه ما قاله: من أن التفسير بقوله: «لم يوصله» مبني على أن يكون عبارة الشرح هكذا أن القاتل قد قطع عليه الأجل، لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل، وحينئذٍ لا يوافق قوله: «فهم» أي: المعتزلة، والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف أبي الهذيل فيه.

(قوله: وحاصل النزاع أن المراد بالأجل المضاف... إلخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة وأهل السنة، ودفع ما يقال: إنه إذا كان الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كأن المقتول ميتًا بأجله قطعًا، وإن قيد بطلان الحياة بألا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعًا من غير تصور خلاف، فكان الخلاف لفظيًا على ما يراه الأستاذ وكثير من المحققين.

وتقرير الجواب: إن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا مخلص عنه، ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: ٦١] ويرجع الخلاف إلى أنه هل تحقق ذلك في حق المقتول، أم المعلوم في حقِّه أنه إن قتل مات وإن لم يقتل يعيش... إلخ، كذا قرر السؤال والجواب في «شرح المقاصد».

ولعله جواب باختيار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقًا بل ما علمه وقدره بطريق القطع، وحينئذٍ يصلح محلاً للخلاف؛ لأنه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم، لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الأجل الذي لا يمكن تخلفه عنه.

(قوله: قوله: ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾) يعني: إن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ معطوف على قوله: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ﴾ [الأعراف: ٣٤] لا على الجزاء؛ فمعنى الآية: لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه، ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور.

ولا يخفى أن فائدة تقييد قوله: ﴿لَا يَسْتَئْخِرُونَ﴾ فقط بالشرط حينئذٍ غير

ظاهر، وإن صحَّ مع أن المتبادر إلى الفهم السليم أن يكون معطوفًا على ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ .

قال بعض المحققين: إن قوله: ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ عطف على قوله: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ وأنه ﷻ نبَّه بذلك على أن عند مجيء الأجل كما يمتنع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه، وإن كان الثاني ممكنًا عقلاً، وذلك؛ لأن خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال، والجمع بينهما عدمًا فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة، ثم تاب عند حضور الموت، ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [النساء:١٨].

ولعل هذا مراد ما ذكر في «حواشي شرح التلخيص» أنه عطف على الجزاء بناء على أن يكون معنى قوله: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ و﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ لا يستطيعون تغيرًا، على نمط قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام:٥٩].

ومن هذا الباب قولهم: «كلمته فما رد على سوداء ولا بيضاء» فلا يرد عليه ما قال الفاضل المحشي، وأنت خبير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله: ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ والحق أنه معطوف على مجموع الشرط، والجزاء على ما هو المشهور.

(قوله: قالوا: المسئلة بديهية... إلخ) يعني: إن المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة، وقالوا: الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات، فإطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم، حيث قال: احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة.

ويمكن أن يقال: فيه إشارة إلى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة، وما ذكره الفاضل المحشي من أن من ادعى الضرورة من المعتزلة هو أبو الحسين ومن تابعه، وأن الجمهور كانوا يقولون بأن المسئلة استدلالية، وما ذكره الشارح بقوله: «واحتجت... إلخ» مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة، فلا حاجة إلى أن يجعل لفظ الاحتياج مجازًا عن التنبيه، فليس بشيء؛ لأن المعتزلة

قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات.

قال في «شرح المواقف»: قالوا: إنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله، وادعوا فيه؛ أي: في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات، وانتفاءها عند انتفائها. انتهى.

والخلاف الذي نقله بين أبي الحسين وغيره من المعتزلة إنما هو في كونها مستندة إلى العباد لا في كونها متولدات من أفعالهم، فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد، وجمهور المعتزلة يستدلون عليه، وثمامة بن أشرس يقول: إنها حوادث لا محدث لها، والنظام كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد، إلى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في «شرح المواقف».

* قال بعض المحققين: **(قوله: هل تحقق ذلك في حق المقتول)** قال الفاضل المحشي: وهذا التحقق على وجهين:

أحدهما: إنه لو لم يقتل لمات ألبتة في ذلك الزمان، وهو مذهب أبي الهذيل.

والثاني: إنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الزمان، وألا يموت، وهو مذهب أصحابنا كما عرفت. انتهى.

قال الفاضل عبد الرسول: وأنت تعلم أن كون الأجل بحيث لا محيص عنه، ولا تقدم ولا تأخر يأبى عن الترديد فيه بأنه جاز أن يموت في ذلك الزمان وألا يموت، فالصواب أن هذا ليس منطبقًا على مذهب الأصحاب كما لا يخفى. انتهى، فليتأمل.

(قوله: على نمط قوله... إلخ) يعني: ذكر المتعدد دلالة على المبالغة فيما هو المقصود من ذلك المتعدد، كعدم الاستطاعة على تعبير أصلاً فيما نحن فيه، وعدم ترك الكتاب شيئًا أصلاً في قوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾ [الأنعام:٥٩] وعدم التكلم بشيء أصلاً في قوله: «فما رد على سوداء

ولا بيضاء» والمراد بالسوداء الجواب المستكره، وبالبيضاء الجواب المستحسن.

(قوله: فلا يرد... إلخ) وجه عدم الورود أنا لا نسلم حصول ذلك المعنى بدون ذكر قوله: «ولا يستقدمون» وإلا لما ورد في الكلام مثله.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بغير قطع بامتداد... إلخ)** إذ على تقدير عدم القتل لا قطع لوجود الأجل وعدمه، فلا قطع بالموت ولا بالحياة، وزعم أبو الهذيل أنه لو لم يقتل لمات ألبتة في ذلك الوقت، وتمسك بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعًا لأجل قدرة الله تعالى، مغيرًا لأمر علمه تعالى، وهو محال.

والجواب: إن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل، وحينئذٍ لا يثبت لزوم المحال. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره أن يقال: إذا كان الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتًا بأجله قطعًا وإن قيد بطلان الحياة، بل لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعًا من غير تصور خلاف، فكان الخلاف لفظيًا على ما يراه الأستاذ وكثير من المحققين.

وتقرير الجواب: إن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا مخلص عنه، ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] ومرجع الخلاف إلى أنه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم... إلخ. هكذا السؤال والجواب في «شرح المقاصد».

(قوله: عطف على الجملة الشرطية... إلخ) وقال بعض المحققين: والذي يجيء للخاطر الفاتر والذهن القاصر هو أن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ عطف على قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ﴾ وإنه ﷺ نبه بذلك على أن عند مجيء الأجل؛ أي: آخر مدة العمر، وهو الوقت الذي قدره الله تعالى في الأزل أن يموت الإنسان فيه كما يمتنع التقديم عليه بالموت بأقصر مدة هي الساعة، كذلك يمتنع التأخير عنه به أيضًا وإن كان الثاني ممكنًا عقلاً؛ وذلك لأن خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال، والجمع بينهما فيما ذكر

كالجمع بين من سوف التوبة إلى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [النساء: ١٨].

* قال شجاع الدين: **(قوله: بالأجل المضاف)** أي: في قول المصنف بأجله.

(قوله: فلا يتقيد بالشرطية) أي: لا يكون جزاء للشرط.

(قوله: قالوا: المسألة) أي: مسألة أن المقتول ليس بميت بأجله.

* **قال الشارح**: [**والجواب عن الأول: إن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة. وعن الثاني: إن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد؛ لارتكابه المنهي، وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة، فإن القتل فعل القاتل كسبًا وإن لم يكن له خلقًا**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والجواب... إلخ)** هذا الجواب كما في «شرح المقاصد» يعود إلى القول بتعدد الأجل، فالجواب الحق هو أن تلك الأحاديث آحاد، فلا تعارض القطعي أو أن المراد زيادة بحسب الخير والبركة كما يقال: ذكر الفتى عمره الثاني، أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في مخيفتهم، فقد يثبت فيها الشيء مطلقًا، وهو في علم الله مقيد، ثم يؤول إلى موجب العلم، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩].

* قال الخيالي: **(قوله: والجواب عن الأول... إلخ)** يرد عليه أنه لا يوافق تحرير محل النزاع، ويؤدي إلى القول بتعدد الأجل، بل الجواب: إن تلك الأحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية.

أو المراد: الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال: ذكر الفتى عمره الثاني.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أنه لا يوافق... إلخ)** يعني: إن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الأجل، وهو الزمان الذي يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد، والاختلاف إنما هو في تحققه في المقتول، وهذا الجواب يدل على تعدد الأجل أحدهم أربعين مثلاً والآخر سبعين.

قيل عليه: ليس محصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير، حتى يلزم تعدد الأجل بل محصله أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بأن طاعته تصير سببًا لثلاثين، فيصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين.

(قوله: أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة... إلخ) يعني: إن المراد بأن الطاعة تزيد في العمر بأنها تزيد فيما هو المقصود الأهم من العمر، وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الإنسانية، فيفوز بالسعادة الأبدية.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لا يوافق تحرير محل النزاع)** وهو أن المقتول ميت بأجله، وقد حرره الشارح بقوله: «أي: الوقت المقدر لموته» فلا محال لتعدد الآجال الذي هو عبارة عن الوقت المقدر، وجواب الشارح بعد تحريره محل النزاع، وبيان أن الأجل هو الوقت المقدر يؤدي إلى القول بتعدد الأجل، فجوابه يخالف تحرير محل النزاع.

(قوله: كما يقال: ذكر الفتى عمره الثاني) أي: ذكره الله تعالى.

*** قال الشارح: [(والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى، لا صنع فيه للعبد تخليقًا ولا اكتسابًا ومبنى هذا على أن الموت وجودي، بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] والأكثرون على أنه عدمي، ومعنى خلق الموت: قدره. (والأجل واحد) لا كما زعم الكعبي أن للمقتول أجلين: القتل والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعيًا، هو وقت موته بتحلل رطوبته،**

وانطفاء حرارته الغريزيتين، وآجالاً اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والأكثرون على أنه عدمي)** معناه على هذا التقدير: عدم الحياة عمن اتصف بها، لا عدم الحياة عن ما من شأنه أن يكون حيًا كما وقع في «المواقف» لأن الجنين الذي لم ينفخ فيه الروح ليس بميت مع أنه من شأنه الحياة، وبالجملة: فالتقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة.

[الأجل واحد]

(قوله: إلى أجله الذي هو الموت) يستفاد منه أن المقتول عند الكعبي ليس بميت، فهو مخالف لغيره من المعتزلة بإثبات الأجلين، وبأن المقتول تبطل حياته بأجل القتل.

* قال الخيالي: **(قوله: لا كما زعم الكعبي)** فإنه خالف المعتزلة السابقة، فقال: المقتول تبطل حياته بأجل القتل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فإنه خالف المعتزلة السابقة... إلخ)** حاصل الخلاف: إن الأجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى أنه يموت فيه، وللناس فيه أجل واحد عند غير الكعبي، إلا أنه لا يتقدم الموت على الأجل عند الأشاعرة، ويتقدم عند المعتزلة.

وقال «الكعبي»: إنه متعدد: **أحدهما**: القتل، **والثاني**: الموت، والمقتول ليس بميت عنده بناءً على أن القتل فعل العبد، والموت لا يكون إلا فعل الله تعالى؛ أي: مفعوله وأثر صنعه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ويتقدم عند المعتزلة)** بناء على ما مرَّ من أن الأجل الذي لا محيص عنه، ولا تقدم ولا تأخر الذي هو محل النزاع ليس متحققًا في المقتول عندهم مع تحقق الموت فيه.

(قوله: أي: مفعوله) أي: لا فعله بمعنى قيامه به تعالى شأنه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: يبطل حياته بأجل القتل)** إنما قال: «يبطل

حياته» ولم يقل: «يموت» لما قيل: إن المقتول عنده ليس بميت بناء على أن القتل فعل العبد، والموت لا يكون إلا فعل الله تعالى؛ أي: مفعوله وأثر صنعه، لكن رد عليه بأن القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول، وإنما فيه الموت وإزهاق الروح الذي هو بإيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة.

❊ قال شجاع الدين: **(قوله: فإنه خالف المعتزلة السابقة)** فإن الأجل عند المعتزلة السابقة واحد، وهو الوقت المقدر للموت، والمقتول عندهم مقطوع عليه الأجل.

[هل الحرام رزق]

* **قال الشارح**: [(والحرام رزق) لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حرامًا، وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان؛ لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، مع أنه معتبر في مفهوم الرزق. وعند المعتزلة: الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالاً، لكن يلزم على الأول ألا يكون ما يأكله الدواب رزقًا، وعلى الوجهين إن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً، ومبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وأنه لا رازق إلا الله تعالى وحده، وإن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، وما يكون مستندًا إلى الله تعالى لا يكون قبيحًا، ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فيأكله)** المراد بتناوله بناءً على ما اشتهر في العرف من إطلاق الأكل على المتناول، فيدخل المشروب ويخرج على ما لا يتناول، والمنقول عن الأشعرية أن الرزق اسم لما ساقه الله تعالى إلى الحيوان، فانتفع به للتغذي أو غيره.

قال الآمدي: وعليه التعويل، وجزم به في «شرح المقاصد»، فيدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره، ويخرج ما لا ينتفع به وإن كان سوقه للانتفاع، ويصح حينئذٍ أيضًا أن كل أحد يستوفي رزقه، ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه، بخلاف ما إذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا نظرًا إلى أن أنواع الأطعمة والثمرات تسمى: أرزاقًا، ويؤمر بالإنفاق من الأرزاق.

قال الشارح: ومن فسر الرزق بما ساقه الله تعالى إلى العبد، فأكله لم

يجعل غير المأكول رزقًا عرفًا، وإن صحَّ لغة حيث يقال: رزقه الله تعالى ولدًا صالحًا، وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبًا.

(قوله: بمملوك يأكله المالك) هذا التفسير بظاهره مع أنه غير منعكس لخروج رزق الدواب بل العبيد والإماء، مخل بما هو معتبر عندهم أيضًا من الإضافة إلى الله تعالى، إلا أن يوجه بأن المراد بالمملوك المجعول ملكًا بمعنى الإذن في التصرف الشرعي، فلا يخلو عن معنى الإضافة، ويندفع عنه بملاحظة حيثية الإذن في التصرف خمر المسلم وخنزيره إذا أكلهما مع حرمتهما، فإن كلاً منهما إن كان مملوكًا أكله مالكه، فليس مأذونًا له في التصرف فيه.

(قوله: ألا يكون ما يأكله الدواب رزقًا) أي: وهو مخالف لظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦] ويمكن أن يجاب بما سبق من التغليب.

(قوله: إن من أكل الحرام طول عمره... إلخ) أجيب بأنه تعالى قد ساق إليه كثيرًا من المباحات، إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات، ولم يأكل حرامًا ولا حلالاً حكي ذلك في «شرح المقاصد».

(قوله: وما يكون مستندًا... إلخ) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف في الحقيقة، وهي مبنية على ما ذهبوا إليه من أن إرادة القبيح قبيحة، وجوابها بمنع القبح؛ لما سبق من أن القبيح فعل المنهي لا إرادته، ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب؛ لأنه إنما يصح لو لم يكن العبد مرتكبًا للنهي مكتسبًا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار.

❊ قال العصام: **(قوله: لأن الرزق اسم لما يسوقه الله إلى الحيوان فيأكله)** ما يعول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو غيره.

وقال بعضهم: كل ما يتربى به الحيوان من الأغذية والأشربة فلا اختصاص له بالمأكول إجماعًا؛ ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند: ليس قول «المواقف»: «الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله» تحديدًا للرزق، بل هو نفي لدعوى اختصاصه بالحلال، وأورد على

التعريف المعول عليه أنه تدخل فيه العارية مع أنه يبعد أن يسمى: رزقًا، وعلى كلا التعريفين قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الحج: ٣٥] لأن الرزق لو كان مخصوصًا بالمنتفع به لم يصح الإنفاق منه، نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله إلى الحيوان لينتفع به، لكن يرد عليه جواز أن يأكل أحد رزق غيره.

وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه، وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة، ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقًا قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر، وأشار بقوله: «وعلى الوجهين» إلى أنه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني، وفي وجود حيوان لم يصل إليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر، وقيل: على الكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالاً ولا حرامًا مرزوقًا كالدابة فإنه ليس في حقها حل ولا حرمة.

* قال ولي الدين: **(قوله: وأورد... إلخ)** المورد هو المحشي الخيالي.

(قوله: العارية) وهي بالتشديد، وقد تخفف منسوبة إلى العارفان، طلبها عيب على ما قال الجوهري وابن الأثير، ورد الراغب وغيره بأن العار يأتي والعارية واوية على ما صرحوا أنفسهم به.

وفي «المبسوط» وغيره: إنها من العرية: تمليك الثمار بلا عوض، ورده وغيره بالمشتقات استعاره منه فأعاره، واستعاره الشيء على حذف «من»، والصواب أن المنسوب إليه العارة اسم من الإعارة، ويجوز أن تكون من التعاور والتناوب، وأن تكون الباء لا لمعنى كالكرسي. ذكره الزاهدي كذا في «جامع الرموز».

* قال الخيالي: **(قوله: فليأكله)** أي: يتناوله، وهو مشهور في العرف، وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره، فعلى هذا يكون العواري كلها رزقًا، وفيه بعد لا يخفى، ويجوز أن يأكل شخص رزق غيره، ويوافقه قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الأنفال: ٣] وقد يقال: إطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده.

(قوله: بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك: المجعول ملكًا بمعنى: الإذن في التصرف الشرعي وإلا لخلا عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضًا كما سيجيء، فحينئذٍ يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره إذا أكلهما مع حرمتهما.

وفي بعض الكتب: إن الحرام ليس بملك عند المعتزلة، فإن صح ذلك فالدفع ظاهر.

(قوله: ألا يكون ما يأكله الدواب رزقًا) مع أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] يقتضي أن تكون كل دابة مرزوقة.

(قوله: إن من أكل الحرام... إلخ) أجيب عنه بأنه تعالى قد ساق إليه كثيرًا من المباحات، إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره، على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حرامًا.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: يتناوله... إلخ)** فسر الأكل بالتناول ليتناول المشروب أيضًا.

(قوله: وقد يفسر... إلخ) أي: قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى إلى الحيوان، فانتفع به سواء كان حلالاً أو حرامًا من المطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك، وهو التعريف المعول عليه عند الأشاعرة.

(قوله: فعلى هذا... إلخ) أي: فعلى هذا التعريف يلزم أن يكون العواري رزقًا؛ لأنه مما ساقه الله تعالى فانتفع به.

(قوله: وفيه) أي: وفي جعلها رزقًا بعد، فإنه لا يقال للعارية في العرف: إنه مرزوق، ويلزم أن يأكل شخص رزق غيره؛ لأنه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الأكل، وينتفع به الآخر بالأكل.

(قوله: ويوافقه... إلخ) أي: يوافق هذا التعريف قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] فإنه يجوز أن يكون الانتفاع به من جهة الإنفاق على الغير بخلاف التعريف الأول، فإنه لا يوافقه؛ لأن ما يتناوله لا يمكن إنفاقه على الغير.

(قوله: وقد يقال... إلخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الأول إطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده.

(قوله: وإلا لخلا. . . إلخ) أي: وإن لم يكن المراد المجعول ملكًا؛ بمعنى: الإذن في التصرف الشرعي لخلا تعريف الرزق عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضًا كما سيجيء في الشرح، حيث قال: «ومبنى هذا الاختلاف. . . إلخ».

(قوله: فحينئذٍ يندفع بملاحظة الحيثية) أي: حين إذ كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية؛ أي: مملوك يأكله المالك من حيث إنه مملوك بأن يكون مأذونًا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره إذا أكلهما مع حرمتهما، فإنهما مملوكان له عند أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ فيصدق عليهما إذا أكلهما المالك مع كونهما حرامين.

وإنما قلنا: «يندفع» لأنهما من حيث الأكل ليسا مملوكين له.

(قوله: وفي بعض الكتب. . . إلخ) قيل في «شرح نظم الأوحدي»: إن الحرام ليس بملك عند المعتزلة، فحينئذٍ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر؛ لعدم كونهما مملوكين.

(قوله: مع أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ﴾ . . . إلخ) إنما قال ذلك؛ إذ يجوز أن يقال: المراد كل دابة مرزوقة، أو يقال: إن الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر.

(قوله: يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع أن الدواب لا يتصور في حقها ملك، وكذا يخرج رزق العبيد والإماء؛ إذ لا ملك لهم.

قال المحشي المدقق: واعلم أن قولهم: «ما لا يمنع من الانتفاع به» إن كان المراد بلفظ مالك وبالمنتفع إذًا العقل يرد مأكول الدواب عليه أيضًا، فلا وجه لتخصيصه بالأول حينئذٍ، وإلا فلا يصح قولهم، وذلك لا يكون إلا حلالاً؛ لأن الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في «المواقف».

أقول: معنى قوله: «وذلك لا يكون إلا حلالاً» إن ذلك لا يكون بالنسبة إلى المكلف إلا حلالاً بقرينة أن النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب أيضًا، فحينئذٍ يكون مالاً يمنع من الانتفاع به بالنسبة إلى

العبد مقصورًا على الحلال لا مطلقًا، فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني.

(قوله: أجيب عنه...إلخ) أي: أجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني، بأنه تعالى قد ساق إليه كثيرًا من المباحات، ولم يمنعه من الانتفاع إلا إنه أعرض عنها واشتغل بأكل الحرام بسوء اختياره، وأما النقض عن التعريف الأول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الأكل.

(قوله: على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل... إلخ) أي: على ما ذكرتم من أنه يلزم ألا يكون من أكل الحرام مرزوقًا، وهو باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود:٦] منقوض بمن مات، ولم يأكل شيئًا لا حلالاً ولا حرامًا، فإنه يلزم ألا يكون مرزوقًا وهو باطل بالآية المذكورة، فما هو جوابكم عن هذه المادة، فهو جوابنا عن تلك المادة.

فإن قالوا: لا نسلم وجود مثل ذلك الشخص، فإنه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيوانية، فكذا نقول في مادة من أكل الحرام، وهذا النقض إنما يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في «شرح المقاصد»، وأما إذا ثبت بكونه خلاف الإجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في «المواقف» فلا يرد كما لا يخفى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لأنه)** أي: العارية بمعنى المستعار.

(قوله: لكونه بصدده) أي: لكون المنفق المذكور بصدد أن يكون رزقًا قبل الإنفاق.

(قوله: يندفع بملاحظة الحيثية) لا يخفى أنه إذا حمل المملوك على معنى المجعول ملكًا، بمعنى الإذن في التصرف الشرعي يكون لفظ مملوك بدون اعتبار الحيثية مخرجًا لخمر المسلم وخنزيره عن التعريف، فالصواب أن يقول: «فحينئذٍ يندفع خمر المسلم... إلخ» بإسقاط ملاحظة الحيثية من البين.

(قوله: أقول: معنى قوله... إلخ) حاصل الجواب: اختيار الشق الثاني لكن الحكم عليه بقوله: وذلك لا يكون إلا حلالاً باعتبار بعض أفراد المنتفع؛ أعني: المكلف لا كلها، فالتعريف باقٍ على عمومه، فلا يلزم خروج رزق

الدواب، لكن الحكم المذكور ليس باعتبار ذلك العموم حتى يقال: لا يتصور الحل والحرمة بالنسبة إلى الدواب.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: يتناوله، وهو المشهور في العرف)** قال المرتضى - قدس سره - في «شرح المواقف»: إن هذا ليس تحديدًا للرزق، بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال.

(قوله: ويجوز أن يأكل الشخص رزق غيره) بأن يكون المأكول رزقًا لأحد بالانتفاع به من غير جهة الأكل، وينتفع به الآخر بالأكل.

(قوله: ويوافقه قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾) في الموافقة بحث يعرف بالتأمل اليسير، وإنما يتجه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يتربى به الحيوان من الأغذية والأشربة لا غير.

(قوله: لكونه بصدده) يعني: إن إطلاق الرزق على المنفق مجاز، ومعناه: ومما كان بصدد رزقهم ينفقون، ولا بد من حمله على المجاز وإلا ينتقض به قولهم: «لا يتصور ألا يأكل إنسان رزقه، ويأكل غيره رزقه».

(قوله: بملاحظة الحيثية) أي: في قوله: «يأكله المالك» أي: يأكله من حيث إنه مجعول ملكه؛ بمعنى: الإذن في التصريف الشرعي، أو من حيث إنه مالك بهذا المعنى، ووجه الاندفاع: إن أكل المسلم إياهما مع حرمتهما ليس من حيث كونه مأذونًا في التصرف الشرعي، لكن يرد للنقض بمثل التراب المملوك من الأملاك التي أكلها حرام، تأمل.

(قوله: يقتضي أن تكون كل دابة مرزوقة) مع أن الدواب لا يتصور في حقها ملك، واعلم أن قولهم: «ما لا يمنع عن الانتفاع به» إن كان المراد بلفظه: ما فيه الملك، أو بالمنتفع: ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه أيضًا، فلا وجه لتخصيصه بالأول حينئذٍ وإلا فلا يصح قولهم: «وذلك لا يكون إلا حلالاً» لأن الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما قرر في «المواقف» ولو قال بدله: «وذلك لا يكون حرامًا» لم يرد الشق الثاني، تأمل.

(قال الشارح: يلزم أن من أكل... إلخ) فيه منع؛ لأن هذا الشخص لم يمنع عن الانتفاع بمثل الحياة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقًا.

(قوله: إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره) فلا يلزم هذا على التعريف الثاني، وأما على الأول فلازم، وهو ظاهر.

(قوله: على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل... إلخ) هذا النقض إنما يرد إذا ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى أصلاً بظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦] على ما نقله الشارح في «شرح المقاصد»؛ إذ يلزم حينئذٍ التخلف؛ لأن من مات ولم يأكل حلالاً ولا حرامًا دابة مع أنه غير مرزوق، وأما إذا ثبت بكونه خلاف الإجماع من الأمة قبل ظهور المعتزلة على ما في «المواقف» فلا يرد، وفيه أنا لا نسلم أن من مات ولم يأكل حلالاً ولا حرامًا ليس بمرزوق؛ لما مر آنفًا، فلا يرد النقض به على التقدير الأول أيضًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: أي: يتناوله)** إشارة إلى أنه يدخل في المأكول المشروب تغليبًا، وهو مشهور في العرف.

(قوله: بما ساقه الله تعالى... إلخ) هو المعنى اللغوي للرزق، وهو أعم من المعنى العرفي.

(قوله: تكون العواري) جمع عارية.

(قوله: وفيه بعد لا يخفى) أي: في كون العواري رزقًا.

(قوله: وإلا لخلا) أي: وإن لم يكن المملوك بهذا المعنى.

(قوله: عندهم) أي: المعتزلة **(أيضًا)** كما هو معتبر عند أهل السنة.

(قوله: فحينئذٍ) أي: حين أن يكون المملوك بهذا المعنى.

(قوله: يندفع بملاحظة الحيثية) أي: يندفع عن تعريفهم الرزق بأنه مملوك يأكله المالك.

(قوله: خمر المسلم وخنزيره) إذا أكلهما المسلم؛ لأن الخمر والخنزير ليسا بمملوكين بهذا المعنى للمسلم، فلا يصدق التعريف عليها، فلا يكون مانعًا.

(قوله: وفي بعض الكتب) قال في الحاشية: هو شرح نظم الأوحدي.

(قوله: فالدفع ظاهر) أي: دفع النقيض بخمر المسلم وخنزيره إذا أكلهما

ظاهر؛ لأنهما حرامان له، ولا يصدق المملوك على الحرام عندهم.

(قوله: أجيب بأنه تعالى... إلخ) من طرف المعتزلة، تفصيله: إنه اعتراض على تفسيري المعتزلة للرزق، بأنهما لو كانا صحيحين يلزم أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى واللازم باطل؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦] يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقًا، فالمرزوق مثله، فلا يكون التفسيران صحيحين.

وأجيب عنه من طرف المعتزلة أولاً بمنع الملازمة مع السند؛ أي: لا نسلم أنه يلزم أن من أكل الحرام طوال عمره لم يرزقه الله تعالى، بل قد ساق إليه كثيرًا من المباحات، لكنه أعرض عنه بسوء اختياره، وأجيب ثانيًا بنقيض دليل بطلان اللازم بمن مات ولم يأكل شيئًا لا حلالاً ولا حرامًا؛ أي: لو صح الدليل على بطلان اللازم يلزم أن يكون من مات ولم يأكل شيئًا مرزوقًا وهو باطل، فالدليل على بطلان اللازم ليس بصحيح، فقول المحشي: «أجيب... إلخ» إشارة إلى منع الملازمة مع سنده، وقوله: «على أنه منقوض... إلخ» إشارة إلى نقيض دليل بطلان اللازم.

(قوله: قد ساق إليه... إلخ) فيكون من أكل الحرام طول عمره مرزوقًا؛ بمعنى: إن الله تعالى ساق إليه المباحات إلا أنه أعرض عنها.

(قوله: على أنه منقوض... إلخ) أي: دليل بطلان اللازم منقوض... إلخ.

* **قال الشارح:** [والجواب: إن ذلك لسوء مباشرته أسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حرامًا) لحصول التغذي بهما جميعًا (ولا يتصور ألا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله، ويمتنع أن يأكله غيره، وأما بمعنى الملك فلا يمتنع].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أو يأكل غيره رزقه)** إن قيل: فكيف يتصور الإنفاق من الرزق، وقد قال تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الحج:٣٥] أجيب بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز؛ لأنه بصدده.

* قال العصام: **(قوله: لأن ما قدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله)** لا حاجة إليه بعد اعتبار الأكل في مفهوم الرزق، وقوله: «وأما بمعنى الملك» فلا يمتنع، إنما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك الأكل، وقد أعتبر حيث قال: مملوك يأكله المالك.

[يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء]

* **قال الشارح: [(والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى: خلق الضلالة والاهتداء؛ لأنه الخالق وحده، وفي التقييد بالمشيئة إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق؛ لأنه عام في حق الكل، ولا الإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً؛ إذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى. نعم قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازًا بطريق التسبب كما تسند إلى القرآن، وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازًا كما يسند إلى الأصنام، ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء، ومثل: «هداه الله تعالى فلم يهتدِ» مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وفي التقييد)** أي: بالمشيئة في الفعلين إشارة إلى أن ليس معنى الهداية التي يتصف بها الباري تعالى بيان طريق الحق؛ لأن ذلك البيان عام في حق جميع الناس، فلا فائدة للتخصيص، وإلى أن ليس الإضلال الذي يتصف أيضًا به مما جاءت صيغة الأفعال فيه للوجدان، أو التسمية كما في نحو قولهم: أبخلت فلانًا؟ أي: وجدته بخيلاً وأفسقته؛ أي: سميته فاسقًا، وذلك لأنه لا معنى حينئذٍ لذلك التقييد؛ إذ لا يصح أن يقال: وجدت فلانًا كذا إن شئت، ولا سميته بكذا إن شئت.

(قوله: نعم قد تضاف الهداية... إلخ) أي: كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى:٥٢]، ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:٩]، ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ﴾ [النساء:١١٩]، ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [إبراهيم:٣٦] والمجاز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي من إسناد الفعل إلى غير ما هو له؛ لكونه سببًا في حصوله.

(قوله: ومثل هداه الله فلم يهتدِ مجاز) أي: في الكلمة، ومن مثله قوله

تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ [فصلت: ١٧] معناه: نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل، ودعوناهم ﴿فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى﴾ ما دعوا إليه من ﴿ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] واحتمال خلق الاهتداء، ثم الارتداد مع مخالفته لإجماع المفسرين يمنعه صريح غيرها من الآيات.

* قال العصام: **(قوله: والله تعالى يضل من يشاء)** خصَّ الفعلين بتقديم المسند إليه بالله تعالى، وقدم الإضلال لمخالفة المعتزلة في صحة إسناده إلى الله تعالى، ولأنه أشيع، ولهذا كانت الكثرة لأهل النار، وفي عموم كلمة «من» إشارة إلى أنه يضل المهتدي ويهدي الضال، ولذلك ورد الأمر بتكرار ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة: ٦] في كل وقت من أوقات الصلوات الخمس، لكن لا بد من تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية في الهداية، وبالضلالة في الضلالة؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل.

(قوله: لأنه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه، ثم هذا الحكم فرع خلق الأعمال، ووجه الإشارة إلى أنه ليس الهداية بيان طريق الحق مع إن إرادته تعالى عامة عندنا أنه تعورف أن تقييد الشيء بمشيئة الله إنما يكون فيما لم تعم مشيئته تعالى به.

وفي قوله: «لأنه عام في حق الكل» نظر، وإن فسر قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس: ٢٥] بأنه يدعو كل أحد، وذلك أن دعوته كل أحد إنما يتم لو لم يخل بعض الأزمنة عن رسول، وأن يكون دعوة الرسول في جميع أزمنة نبوته بالغة إلى كل أحد من أهل زمانه.

وقوله: «ولا الإضلال» عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً إشارة إلى توجيه من ينكر إضلال الله حيث يجعل الإضلال بمعنى: وجدانه ضالاً بجعل الأفعال للوجدان على صفة نحو: أحمدته بمعنى: وجدته محمودًا، أو يجعله بمعنى التصيير بمعنى: تصيير الله إياه ضالاً، بمعنى: تسميته ضالاً كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] أي: لا تسموا الأشياء أندادًا له، وله توجيه آخر: وهو إقدار الله الشيطان على إضلاله، ولا يرده التعليق بالمشيئة، ولا يبعد أن يقال في التقييد إشارة إلى دليل

أن ليس الهداية كذا والإضلال كذا؛ لأنه قيد هداية الله وإضلاله في الشرع بالمشيئة.

(قوله: نعم قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازًا بطريق التسبب) لحمل المضاف إلى النبي ﷺ على بيان الطريق مساغ، كما أن لحمل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساغًا، والمذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا كذا؛ أي: في لسان الشرع وإلا فلا إنكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة.

(قوله: ومثل هداه الله فلم يهتدِ مجاز) ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] على ما هو المشهور من أن استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم، ومنهم من قال: يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم.

* قال ولي الدين: **(قوله: على ما قدمناه)** أي: آنفًا.

(قوله: ومنهم من... إلخ) المراد منه المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: إذ لا معنى لتعليق ذلك... إلخ)** وأيضًا فيه فوات مقابلة الإضلال للهداية.

(قوله: ومثل «هداه الله تعالى فلم يهتدِ» مجاز... إلخ) وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] ويحتمل أن يراد والله أعلم: وأما ثمود فجعلنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا؛ إذ لا دلالة في أول الآية وآخرها على نفي الحصول.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وأيضًا فيه فوات مقابلة... إلخ)** إذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالاً، أو تسميته ضالاً، وهو ظاهر مع أن المفهوم من الآيات، والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما.

(قوله: وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة، وبيان طريق الحق في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ [فصلت: ١٧] لامتناع حمله على الحقيقة؛ إذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد

خلق الله الهداية، فإن استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم، فالمعنى: وأما ثمود فدعوناهم إلى طريق الحق، وأوضحناهم سبيل الرشد، ويسرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى؛ أي: الكفر على الهدى؛ أي: على الإيمان.

(قوله: ويحتمل أن يراد... إلخ) أي: ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي، ويكون المعنى: وأما ثمود فخلقنا فيهم الهدى، فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى، فتكون الهداية حاصلة لهم إلا أنهم تركوها بارتدادهم.

وإنما قلنا: يحتمل أن يكون المراد كذلك؛ إذ لا دلالة لسابق الآية، ولا للاحقها على أنهم لم يؤمنوا أصلاً ولم تحصل لهم الهداية، فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم، واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها، فلا حاجة إلى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان... إلخ)** لأنه يجوز أن يبين طريق الحق لأحد، ويوجد ذلك الأحد، ويسمى أيضًا ضالاً، بل الكفرة كلهم كذلك، ثم إنه أشار بقوله: «بين بيان طريق الحق» إلى أن من فسر الإضلال بوجدان السيد ضالاً، أو تسميته ضالاً يفسر الهداية ببيان طريق الحق لا بوجدان العبد مهتديًا، وحينئذٍ يندفع ما ذكره الفاضل المحشي من أن من قال: إن الإضلال وجدان العبد ضالاً يقول بأن الهداية وجدان العبد مهتديًا، وحينئذٍ لا تفوت مقابلة الإضلال للهداية. انتهى، وسيأتي من الشارح التصريح بأن المعتزلة يقولون: الهداية بيان طريق الحق، وهو مؤيد لما ذكرناه.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: والله تعالى يضل... إلخ)** اعلم أن محل النزاع على ما في «شرح المقاصد» الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٢٥﴾ [يونس: ٢٥].

﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦].

﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

﴿مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِيۖ وَمَن يُضۡلِلۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ١٧٨﴾ [الأعراف: ١٧٨].

﴿إِنۡ هِيَ إِلَّا فِتۡنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهۡدِي مَن تَشَآءُۖ﴾ [الأعراف: ١٥٥].

﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ﴾ [البقرة: ٢٦] إلى غير ذلك، فهي عندنا راجعة إلى خلق الأعمال والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مرَّ من أنه الخالق وحده، خلافًا للمعتزلة بناء على أصلهم الفاسد أنه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب، فحملوا الهدى على الإرشاد إلى طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة والإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة، والإضلال على الإهلاك والتعذيب أو التسمية والتلقيب بالضال أو الوجدان ضالاً.

وأما إن الهدى قد يكون لازمًا بمعنى الإهداء؛ أي: وجدان طريق يوصل إلى المطلوب، ويقابله الضلال؛ أي: فقدان الطريق الموصل إلى المطلوب، وقد يكون متعديًا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل إلى المطلوب، ويقابله الإضلال؛ بمعنى: الدلالة على خلافه.

وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة إلى الحق كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ﴾ [فصلت: ١٧].

وبمعني الإثابة كقوله تعالى في المهاجرين والأنصار: ﴿سَيَهۡدِيهِمۡ وَيُصۡلِحُ بَالَهُمۡ ٥﴾ [محمد: ٥].

وقيل: معناه: الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة، ويستعمل الإضلال بمعنى الإضاعة والهلاك، كقوله تعالى: ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾ [محمد: ٤].

ومنه: ﴿أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [السجدة: ١٠] أي: أهلكنا.

وقد يسند مجازًا إلى الأسباب كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] وكقوله تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضۡلَلۡنَ كَثِيرٗا﴾ [إبراهيم: ٣٦] فليس فيه كثير نزاع.

(**قال الشارح: وفي التقييد بالمشيئة إشارة... إلخ**) الظاهر أن المعنى: يضل من يشاء إضلاله ويهدي من يشاء هدايته، ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى: لمن يشاء بيان طريق الحق له، وكذا لو كان الإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً، أو تسميته إياه يكون المعنى: يجد ضالاً من يشاء أن يجده ضالاً، أو يسمى ضالاً من يشاء أن يسميه ضالاً، ولا شك أن الهداية حينئذٍ تكون أيضًا يكون عامًا، والإضلال تعليقه بالمشيئة، فتدبر.

(**قوله: وأيضًا فيه فوات مقابلة الإضلال للهداية**) مع أن المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات وجود المقابلة بينهما.

(**قوله: وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ﴾**) فالمعنى: دعوناهم إلى طريق الحق، وأوضحنا لهم سبيل الرشاد، ويسرنا لهم مقاصدها، وزجرناهم عن طريق الغواية، فاستحبوا العمى على الهدى؛ أي: على الاهتداء؛ إذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق الهدى فيهم، وأما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها إلى ترك الحقيقة وارتكاب المجاز، فالمراد بها: معانيها الحقيقة، وهي خلق الاهتداء.

* قال شجاع الدين: (**قوله: وأيضًا فيه... إلخ**) أي: في كون الإضلال في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾ [الرعد:٢٧] وجدان العبد ضالاً أو تسمية العبد ضالاً أن يفوت مقابلة الإضلال للهداية، والمتبادر من المقابلة أن يراد بالإضلال معنى مقابل للهداية.

(**قوله: ويحتمل أن يراد... إلخ**) أي: يحتمل أن تكون الهداية هنا بمعنى: خلق الاهتداء.

(**قوله: فجعلنا**) أي: خلقنا.

(**قوله: إذ لا دلالة... إلخ**) تعليل لقوله: «ويحتمل أن يراد... إلخ».

(**قوله: على نفي الحصول**) أي: حصول الهداية فيهم.

* **قال الشارح: [وعند المعتزلة بيان طريق الصواب، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص:٥٦] ولقوله ﷺ: «اللهم اهدِ**

قومي»[١] مع أنه بيَّن طريق الصواب ودعاهم إلى الاهتداء. والمشهور أن الهداية عند المعتزلة هي: الدلالة الموصلة إلى المطلوب، وعندنا: الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وهو باطل... إلخ)** يقال أيضًا: إن لو كانت الهداية بمعنى البيان لم يختلف الناس فيها؛ لأن بيان الطريق يعمهم مع أنهم مختلفون، فمنهم المهتدي والضال، وأيضًا يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فإن اهتدى مطاوع هدى، والاهتداء غير لازم للبيان، وأيضًا يقال في مقام المدح: «فلان مهدي» لمن خلق فيه الهداية دون من دعى إليها.

(قوله: «اللهم اهدِ قومي»[٢] أورده القاضي عياض في «الشفاء» بغير إسناد، ووجه الرد به أن الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع أن البيان حاصل، وقد يرد أيضًا بقوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة:٦] لكنه يرد أيضًا على التفسير بالخلق، فينبغي عليه أن يفسر المطلوب هنا بزيادة ما منحوه من الهدى والثبات عليه، أو حصول المراتب المترتبة عليه.

(قوله: والمشهور أن الهداية... إلخ) قيل: يمكن التوفيق بأن مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع، والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي أو العرفي.

* قال العصام: **(قوله: وعند المعتزلة بيان طريق الصواب)** البيان: الإظهار، فلو أريد بإظهار طريق الصواب إظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران، ولو أريد إظهار طريق الصواب من حيث إنها طريق الصواب فهما يوافقانه؛ لأن الرسول لا يمكنه أن يظهر طريق الصواب على

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١٤٤٧) وقال: مرسل. وأخرجه ابن حبان (٩٧٣)، والطبراني (٥٦٩٤) قال الهيثمي (٦/ ١١٧): رجاله رجال الصحيح. والبيهقي في شعب الإيمان (١٤٤٨)، والديلمي (٢٠٤٢). وأخرجه: البخاري (٥٨٠٩)، ومسلم (١٠٥٧)، عن ابن مسعود.

(٢) تقدم تخريجه.

أحد من حيث إنه صواب، إنما هو بخلق الله الاهتداء فيه، ولم يهتد قومه؛ لأنه لم يظهر لهم إلا ذات طريق الصواب، ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب.

وبهذا اندفع أيضًا أن فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة، فإن الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان، واندفع أيضًا أنه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي؛ إذ لا مدح إلا بالحصول؛ إذ الاستعداد وإن كان تامًا مع عدم الحصول نقيصة، وقد يمنع كونه نقيصة، بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة.

(قوله: والمشهور) يعني: فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والأدلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم، بل علينا، وليس المراد أن المشهور ينافي ما ذكره المشايخ كما وهِمَ، فقيل: يمكن أن يقال: مراد المشايخ ببيان الحقيقة الشرعية، والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة.

* قال ولي الدين: **(قوله: وبهذا اندفع... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي، وكذا المراد به في قوله: «واندفع أيضًا... إلخ».

(قوله: كما وهم... إلخ) الواهم هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: وهو باطل؛ لقوله تعالى... إلخ)** وأيضًا الناس تختلف في الهداية، وبيان الطريق يعم الكل، وأيضًا فيه فوات قاعدة المطاوعة، فإن اهتدى مطاوع هدي مع أن الاهتداء غير لازم للبيان.

وأيضًا يقال في مقام المدح: «فلان مهدي» ولا مدح إلا بالحصول، وما يقال: «إن الاستعداد التام فضيلة يليق أن يمدح عليها» فمدفوع بأن التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها، كذا قيل وفيه بحث؛ لأن التمكن في نفسه فضيلة، والمذمة من عدم الحصول، ونظيره أن العلم بلا عمل مذموم مع أنه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم، وأسبقها في استيجاب التعظيم، نعم التمكن علم للكل فلا يناسب قولهم: «فلان مهدي» لكن هذا وجه آخر.

(قوله: ولقوله ﷺ: «اللهم اهدِ قومي»)[1] ولقوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ

---

(١) تقدم تخريجه.

ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝﴾ [الفاتحة:٦] إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب، ويرد على هذا أنه ينافي التفسير بالخلق أيضًا على ما لا يخفى.

واعلم أن الغرض في أمثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الإرشاد إلى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض، والتنبيه على إمكان المعارضة بالمثل فتنبه، وكن على بصيرة.

(قوله: والمشهور أن الهداية... إلخ) يمكن أن يقال: مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع، والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي أو العرفي، فلا منافاة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وأيضًا... إلخ)** أي: ويرد على هذا المعنى أيضًا أن الناس مختلف في الهداية؛ فبعضهم مهدي، وبعضهم ليس كذلك، وبيان طريق الثواب يعم الكل، فلا يصح تفسيرها به.

(قوله: وأيضًا يقال: في مقام المدح... إلخ) يعني: إنه يقال في مقام المدح: فلان مهدي، فلو كان الهداية بمعنى البيان، لكان معناه: فلان مبين له طريق الحق، ولا مدح فيه؛ إذ لا مدح إلا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه.

قال بعض الأفاضل: لو أريد بالبيان إظهار ذات طريق الثواب لم يوافقه الآية والحديث، ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها «المحشي» أما لو أريد به إظهار طريق الثواب من حيث إنه طريق الصواب، فهما يوافقان؛ لأن الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث إنه صواب، بل هو محض خلق الله تعالى، وتندفع الاعتراضات المذكورة أيضًا كما لا يخفى.

(قوله: وما يقال... إلخ) أي: ما يقال: إن البيان وإن لم يستلزم لحصول الهداية إلا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها، وهو فضيلة في نفسه، فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه، فمدفوع بأن الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلاً عن أن يكون ممدوحة.

(قوله: وفيه بحث) أي: فيما يقال في دفع ما يقال بحث؛ لأن الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة إنما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول، وهذه

المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة؛ لأن يمدح بها في حد ذاته، ويمكن أن يقال: إن المراد بقولنا: أن يقال في مقام المدح: «فلان مهدي» أنه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه: مهتدي مهدي؛ بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتدي في المدح مع أن بيان الطريق لا تستلزم مساواته المهتدي في المدح، وحينئذٍ لا ورود لهذا البحث.

(**قوله: نعم التمكن... إلخ**) أي: نعم يمكن أن يقال في دفع ما يقال: إن الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح، وكونه تامًا أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن يمدح باعتباره.

(**قوله: ولقوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾**) يعني: لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب؛ لأن طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث، والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب؛ إذ لا معنى لطلب الحاصل، فيلزم ألا يكون البيان المذكور حاصلاً وليس كذلك.

(**قوله: ويرد على هذا**) أي: على التمسك بالآية بأنه ينافي التفسير بخلق الاهتداء أيضًا ضرورة أن الاهتداء حاصل مخلوق فيهم، والطلب يقتضي عدم حصوله، فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز، فهي إما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة، أو عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول معاشر أهل السُّنة، فلا يصح التمسك بها.

(**قوله: ويمكن أن يقال... إلخ**) أي: يمكن أن يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح من أن ما ذكره المشايخ مخالف ومنافٍ لما هو المشهور؛ لأن ما هو المشهور هو المعنى اللغوي أو العرفي، وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي، فلا منافاة بينهما.

* قال بعض المحققين: (**قوله: وبعضهم ليس كذلك**)أي: ليس مهديًا، فإذا صحَّ سلب الهداية عن بعض الناس مع أن بيان طريق الصواب تعميم أيضًا، علم أن الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب، وإلا لما صحَّ نفيها عنهم.

(**قوله: من حيث إنه طريق الصواب**)فحينئذٍ يكون مآل الكلام أن الهداية

بيان، وإظهار صوابية ذلك الطريق بأن يوقع في علمه صوابيتها، ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر: إن محط الفائدة في المقيد هو القيد.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وأيضًا الناس تختلف في الهداية)** فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك، وبيان الطريق علم لجميع الأمة لا اختلاف فيها، بل الاختلاف في وجود الانتفاع بها فلا يصبح تفسيرها به.

(قوله: وأيضًا يقال في مقام المدح... إلخ) يعني: إن كونه مهديًا يمدح به في المتعارف دونه كونه مبينًا له طريق الحق؛ لأن كونه مبينًا له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به، ولا مدح إلا بالحصول.

(قوله: وما يقال... إلخ) حاصله: إن المدح كون بحصول الفضيلة وبيان الطريق يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به، ونفس الاستعداد أيضًا فضيلة يليق أن يمدح عليها.

وحاصل الدفع: إن استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلاً عن أن يكون ممدحة.

وحاصل البحث: إنهم لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع، بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده، والاستعداد نفسه فضيلة وممدحة، والذمة راجعة إلى عدم حصول الانتفاع، وهو غير معتبر.

(قوله: مع أنه في نفسه أحق الفضائل... إلخ) وقول النبي ﷺ: «**ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين**» يعني: لترك العمل ومخالفته العلم، فترجع المذمة إلى الترك والمخالفة لا لنفس العلم، تأمل.

(قوله: ينافي التفسير بالخلق) إنما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على ما لا يخفى، لكن قال صاحب «الكشاف»: ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون: طلب زيادة الهداية بمنح الألطاف، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧].

﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

وحينئذٍ لا ترد المنافاة على التفسير بالخلق، ولا على التفسير بالبيان.

وقال أيضًا: وعن علي وأُبي، رضى الله تعالى عنهما: «اهدنا» أي: ثبتنا، وحينئذٍ لا يصح التمسك بالآية.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وأيضًا... إلخ) حاصله**: إنه لو كان الهداية بمعنى بيان طريق الحق لما اختلف الناس فيه، فلا تكون الهداية بمعنى بيان طريق الحق.

(قوله: الناس تختلف في الهداية) فيه أنا لا نسلم أن الناس تختلف في الهداية بهذا المعنى، بل تختلف في الاهتداء بمعنى: سلوك طريق الحق، وهو معنى مجازي للاهتداء.

(قوله: وأيضًا فيه... إلخ) محصوله: إنه لو كان بمعنى بيان طريق الحق لكان الاهتداء مطاوعًا ولازمًا له لكان الاهتداء ليس بلازم، فلا تكون الهداية بمعنى بيان طريق الحق.

(قوله: مع أن الاهتداء غير لازم... إلخ) فيه أن مطاوع الهداية بيان الحق هو تبيين طريق الحق وظهوره للناس، والاهتداء بهذا المعنى لازم للبيان.

(قوله: وأيضًا يقال في مقام المدح: بيان... إلخ) أي: لو كانت الهداية بمعنى طريق الحق لما جاز أن يقال في مقام المدح: «فلان مهدي»؛ لأن المدح إنما يكون بحصول فضيلة، ولا تحصل الفضيلة بيان طريق الحق فلا معنى للمدح.

وقوله: «**وما يقال... إلى آخر أن يمدح عليها**» وحاصله: إن هذا السند أخص هنا سند آخر، وهو أنه يجوز أن يحصل لبعض الناس بيان طريق سلوك طريق الحق، وهو فضيلة يمدح عليه، فقول المحشي فمدفوع كلام على السند وهو غير مسموع، وقوله: «وفيه بحث... إلخ» تعرض للكلام على السند بالمنع، وهو خارج عن قانون التوجيه.

(قوله: إن الاستعداد التام) أي: التمكن من الاهتداء.

(قوله: بأن التمكن مع عدم الحصول) أي: التمكن من الاهتداء مع عدم حصول الاهتداء.

(قوله: من عدم الحصول) أي: حصول الاهتداء.

(قوله: نعم التمكن... إلخ) جواب دخل مقدر، وهو أنه هل يرد على ما يقال دفع آخر أجاب بقوله: «نعم يرد عليه أن التمكن عام... إلخ» وقد عرفت أن كون التمكن فضيلة سند أخص، فيكون هذا الدفع أيضًا كلامًا على السند.

(قوله: فلا يناسب قولهم... إلخ) إذ المناسب له أن يكون في الممدوح فضيلة لا يشترك فيها جميع الناس.

(قوله: لكن هذا وجه آخر) أي: دفع آخر لما يقال.

(قوله: إذ الطلب يستدعي... إلخ) أي: طلب الهداية يستدعي عدم حصول المطلوب، والمطلوب وهو الهداية بمعنى: بيان طريق الحق حاصل فلا معنى لطلبه، وفيه أنه يجوز أن يكون المطلوب زيادة الهداية؛ أي: زيادة بيان طريق الحق.

(قوله: ينافي التفسير بالخلق) يعني: إن خلق الاهتداء حاصل لأمته ﷺ، فلا معنى لطلب الهداية بمعنى: خلق الاهتداء، وفيه أن المطلوب زيادة خلق الاهتداء فيكون للطلب حينئذٍ وجه.

[فعل الأصلح للعبد]

[وما هو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى]

* **قال الشارح**: [(وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، ولما كان له منة على العباد، واستحقاق شكر في الهداية، وإفاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب، ولما كان امتنان الله على النبي ﷺ فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله؛ إذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الأصلح له، ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى؛ لأن ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها، ولما لقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء؛ إذ قد أتى بالواجب].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فليس ذلك بواجب على الله تعالى)** خالف في ذلك المعتزلة؛ فذهب البغداديون منهم الى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير، وذهب البصريون إلى وجوب الأصلح في الدين فقط بمعنى الأنفع.

واتفق الفريقان على وجوب الأقدار والتمكين، وعلى أنه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الأصلح، وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعًا، وإلا لكان تركه بخلاً وسفهًا، ثم البصريون منهم من اعتبر في الأنفع جانب علم الله تعالى، فأوجب ما علم الله نفعه كالجبائي، فلزمه ألا يخلق الكافر أو أن يميته أو يسلب عقله قبل التكليف، ومنهم من لا يعتبر ذلك، وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب، فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرًا.

(قوله: ولما كان له منة) أي: لأن لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الأصلح جعل تعلق قدرة الله تعالى به مستحيلاً، وفعل الأصلح واجبًا، ومثل هذا الفعل لا منة فيه كما أنه لا منة للأب على ولده في شفقته الجبلية.

* قال العصام: **(قوله: وما هو الأصلح للعبد)** في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد، كذا في بعض الحواشي.

وفي «المواقف»: ما هو الأصلح للعبد في الدنيا، لكن الحكاية المشهورة في إلزام الجبائي ـ وقد مرت في صدر الكتاب ـ يدل على أن ليس الواجب الأصلح في الدنيا، فلعل قوله: «في الدنيا» سهو من الناسخ.

وقوله: «ولما كان له منة واستحقاق» شكر في الهداية مدخول بأنه يجزي بالأعمال الواجبة شرعًا ويحمد المنعم الذي أوجب على نفسه الإنعام على كل أحد.

وقوله: «**ولما كان امتنانه على النبي ﷺ فوق امتنانه على أبي جهل**» ويمكن أن يقال: ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل فيهما أن إنعام النبي أكثر من إنعام أبي جهل؛ لما أن الأصلح بحاله كان أكثر من الأصلح بحال ذاك.

وفي قوله: «**ولما كان بسؤال العصمة... إلخ**» إنه بالسؤال والابتهال إلى الله يصير اللطف أصلح له، ويصير أحق بالإنعام.

وفي قوله: «**ولما لقي في قدرة الله تعالى... إلخ**» إنه يتجدد في مصالح العباد يومًا فيومًا.

وما ذكره في جواب غاية متشبثهم حاصله أن كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة، وإن لم يكن أصلح بالنسبة إلى العبد فلا يكون بخلاً وسفهًا، بل رعاية لمصلحة.

* قال الخيالي: **(قوله: وإلا لما خلق الكافر... إلخ)** إذ الأصلح له عدم خلقه ثم إماتته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم.

فإن قلت: بل الأصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم.

قلت: فلِمَ لم يفعل ذلك بمن مات طفلاً؟ هذا وإن اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مرَّ في صدر الكتاب فالأمر ظاهر.

(قوله: ولما كان له منة... إلخ) فإنهم قالوا: ترك الأصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه، فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلاً أبدًا، ولا منة في مثل ذلك الفعل، ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى، لا يقال: الأب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعًا وعقلاً مع أنه لا اختيار له في شفقته؛ لأنا نقول: لا منة في شفقته الجبلية، بل في أفعاله الاختيارية المنبعثة عنها إن وجدت.

❊ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إذ الأصلح... إلخ)** أي: الأنفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر.

(قوله: فإن قلت: بل الأصلح... إلخ) أي: بل الأنفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم؛ أي: التمكن فيه لكونه أعلى المنزلتين.

(قوله: وإن اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني: إن الجواب المذكور إنما هو على زعم من لم يعتبر في الأنفع جانب علم الله تعالى، وقال: إن من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للإيمان، ونعيم الجنان على ما ذهب إليه معتزلة بصرة، وأما إذا اعتبر في الأنفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب إليه الجبائي وتابعوه، فكون الأصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق أو الإماتة أو سلب العقل أظهر، وعدم ورود الإشكال المذكوره أجلى هذا، وأما ما ذهب إليه معتزلة بغداد من أن معنى وجوب الأصلح ووجوب الأوفق للحكمة، فلا يرد عليه شيء مما ذكره المحشي والشارح، وقد مرَّ في صدر الكتاب.

(قوله: فإنهم قالوا... إلخ) حاصله: إن المنة إنما تكون في الأفعال الاختيارية، وإذا كان الأصلح واجبًا على الله تعالى؛ بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل والمحال على ذاته تعالى، على ما قالوا: يكون لازمًا لذاته تعالى، ولا يكون له تعالى اختيار فيه، فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل، ولا معنى لطلبه؛ إذ لا يمكن له تركه، وإنما قيد الأصلح المقدور بغير المضر؛ لأنهم قالوا: الأصلح المقدور المضر غير واجب على

الله تعالى، بل يجب تركه كإحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض للنعيم المقيم له، فإن ذلك وإن كان أصلح له في الدين إلا أنه مضر له؛ إذ لو كلف يحتمل أن يطغى ويستكبر فيقع في العقاب الأكبر.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إن الجواب المذكور)** هو الإيراد بمن مات طفلاً، ومثل الجواب المذكور السؤال المذكور أيضًا في أنه إنما هو على زعم من لم يعتبر في الأنفع جانب علم الله تعالى، ولو زاده المولى المحشي لكان أولى لكن اكتفى بما سيذكره من قوله: «والأمر في عدم ورود الإشكال أظهر».

وأما إن الأصلح له عدم خلقه أو إماتته أو سلب عقله، فليس مختصًا لا بمن لم يعتبر في الأنفع... إلخ، ولا بمن اعتبر بل هو معتبر على زعم كليهما، ومنه ظهر وجه التعميم في الحاشية السابقة بقوله: «سواء اعتبر جانب علم الله أو لم يعتبر». أفاده عبد الرسول.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إذ الأصلح له)** أي: الأنفع له في الدين سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر.

(قوله: بل الأصلح له) أي: بل الأنفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم في الدار الآخرة؛ أي: التمكين منه؛ لكونه أعلى المنزلتين.

(قوله: فلِمَ لم يفعل... إلخ) أي: لِـمَ لم يفعل التكليف والتعريض للنعيم المقيم لمن مات صغيرًا؟ وكيف لم يكن التكليف والتعريض لا على المنزلتين أصلح له؟ وهذه النكتة هي التي ألزم بها الأشعري الجبائي ورجع عن مذهبه على ما مرَّ في صدر الكتاب.

فإن قيل: علم من الطفل أنه إن عاش ضلَّ وأضل غيره فأماته لمصلحة الغير.

قلنا: فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك وزرداشت والشيطان اللعين وغيرهم من الضالين المضلين أطفالاً؟ وكيف لم يكن منع الأصلح عمن لا جناية له لأجل مصلحة الغير سفهًا وظلمًا وبخلاً؟.

(قوله: وإن اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني: إن الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في الأنفع جانب علم الله تعالى، وزعم أن من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله تعالى بأنه لا يدركه، بل يقع في العقاب، وأما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم أن ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه، كأبي علي الجبائي، فيكون الأصلح له عدم خلقه ثم إماتته، أو سلب عقله قبل التكليف فالأمر ظاهر لا سترة فيه.

(قوله: ولما كان له منة... إلخ) أي: إلى آخر الأدلة على ما يدل عليه قوله، ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى؛ إذ هذا متعلق بقوله: «ولما كان سؤال العصمة... إلخ» لا بقوله: «ولما كان له منة» تأمل.

(قوله: الأب المشفق يستوجب المنة على ولده) فإن قيل: المنة مذمومة شرعًا وعقلاً فكيف يستوجبها من جهتهما؟ قال الله تعالى: **﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَـٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾** [البقرة: ٢٦٤] ويقال: المنة تهدم الصنيعة.

قلنا: لا نسلم أن المنة مذمومة مطلقًا، بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ.

(قوله: في شفقته الجبلية) وصف الشفقة بالجبلية إشارة إلى علة عدم استيجاب المنة فيها، تأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إذ الأصلح له عدم خلقه)** أي: ألا يخلق الله تعالى الكافر.

(قوله: ثم إماتته) أي: يميته الله تعالى.

(قوله: أو سلب عقله) أي: أن يسلب الله تعالى عقله قبل بلوغه مرتبة التكليف.

(قوله: للنعيم المقيم) أي: الحاصل في الجنة.

(قوله: وإن اعتبر جانب علم الله تعالى) أي: ما هو أصلح في علم الله تعالى.

(قوله: فالأمر ظاهر) أي: ورود السؤال ظاهر.

(قوله: على ولده في شفقته) فيجوز أن يكون له تعالى منة على العباد مع وجوب الأصلح عليه تعالى.

(قوله: لأنا نقول: لا منة... إلخ) أي: لا نسلم أن المنة في الشفقة، بل في الأفعال الاختيارية.

* **قال الشارح:** [ولعمري إن مفاسد هذا الأصل؛ أعني: وجوب الأصلح، بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تُحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم، وغاية تشبثهم في ذلك: إن ترك الأصلح يكون بخلاً وسفهًا. وجوابه: إن منع ما يكون حق المانع، وقد ثبتت بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته، وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة، ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؛ إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو عبث أو بخل، أو نحو ذلك؛ لأنه رفض لقاعدة الاختيار، وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء... إلخ)** قيل: معناه أنه مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك. وأجيب بأن الإخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى، فيجب صدور الفعل، وهو مذهب الفلاسفة فإنهم يجعلون إيجاد العالم لازمًا لاشتماله على المصالح.

وقيل: معناه أن عادة الله تعالى جرت بأنه يفعله ألبتة ولا يتركه، وإن جاز الترك كما في سائر العاديات. وأجيب بأنه يستلزم وصف كل ما أخبر به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه؛ لقيام الدليل على أنه يفعله قطعًا مع أنهم لا يجعلونه واجبًا عليه تعالى.

(قوله: استحقاق تاركه الذم والعقاب) أي: لا استحقاقًا شرعيًا، ولا عقليًا على أن بعض المعتزلة قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلاً.

وفي «شرح المقاصد»[١]: إن الكلام في الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك.

(قوله: العوار) هو العيب، وهو كما في «القاموس»: مثلث العين. وفي «الديوان»: إن الفتح أفصح.

* قال العصام: والعوار بفتح العين هو: العيب، وقد يضم.

* قال الخيالي: **(قوله: وجوابه: إن منع ما يكون... إلخ)** حاصله: إن الأصلح أمر لا يستوجبه أحد، بل هو محض حق الله تعالى، وقد ثبت أنه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة ألبتة، فلا تجب عليه رعايته.

قيل: عليه المعتزلة جوزوا ترك الأصلح إذا اقتضاه الحكمة.

قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨] أي: إن تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك.

وجوابه: إنه لا دلالة في كلامه على أن عدم المغفرة أصلح، ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم، ولو سلم ذلك فمعنى كلامه: إن الأصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة، ولو سلم فالتجويز على ذلك التقدير المحال لا ينافي الاستحالة، ولو سلم فالكلام مع الجمهور، وها هنا بحث؛ وهو أنه لا شك أن ترك ما فيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل، فيجب عليه رعايتها، والمذهب أنه لا واجب عليه تعالى أصلاً، اللهم إلا أن يقال: المراد نفي الوجوب في الخصوصيات.

(قوله: ثم ليت شعري... إلخ) قيل: معناه: اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه، وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما.

وجوابه: إنهم جعلوا الإخلال بالحكمة نقصًا يستحيل على الله تعالى، فلزوم المحال بجعل الترك مستحيلاً وإن صح بالنظر إلى ذاته، وهذا هو مذهب

---

(١) عبارته فيه: وقد يتمسك ـ أي: من جانب المعتزلة ـ بأن عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل، وردَّ بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة، والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك، فأين هذا من ذاك!

الفلاسفة؛ إذ يجعلون إيجاد العالم لازمًا لاشتماله على المصالح، ويسندونه إلى العناية الأزلية، ولهذا اضطر متأخرو المعتزلة إلى أن معنى الوجوب عليه تعالى أنه يفعله ألبتة ولا يتركه، وإن جاز الترك كما في العاديات فإنا نعلم قطعًا أن جبل أحد لم ينقلب الآن ذهبًا وإن جاز انقلابه.

وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية، والعجب أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله واجبًا عليه تعالى مع قيام الدليل على أنه يفعله ألبتة.

(قوله: استحقاق تاركه الذم والعقاب) فإن علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي وإلا فعقلي.

وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى: استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبًا عقليًا.

(قوله: وهو ظاهر) إذ لا معنى للذم؛ لأنه تعالى المالك على الإطلاق، ولا للعقاب بالاتفاق؛ إذ لا يتصور في حقه تعالى.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: حاصله أن الأصلح أمر لا يستوجبه... إلخ)** يعني: لا نسلم أن ترك الأصلح يكون بخلاً أو سفهًا؛ لأن كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الأمور لا يكون خاليًا عن المصلحة، وإن لم يكن أصلح بالنسبة إلى العبد، فلا يكون بخلاً وسفهًا بل له رعاية لمصلحتهم، وأما الأصلح إلى العبد فغير واجب عليه؛ لأنه محض حق الله تعالى، فيجوز أن يفعله وألا يفعله رعاية لمصلحة أخرى.

(قوله: قيل عليه المعتزلة... إلخ) أي: قيل عليه: إن ما ذكرتم من جواز ترك الأصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة، فإنهم أيضًا جوزوا ترك الأصلح؛ إذ اقتضاء الحكمة على ما قال الزمخشري في «الكشاف» في تفسير قوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة:١١٨] أي: إن تغفر لهم، فذلك ليس بخارج عن حكمتك؛ يعني: إن عدم المغفرة وإن كان أصلح بالنسبة إلى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن أن تغفر لهم وتترك ما هو الأصلح بالنسبة إليهم، فيجوز ذلك؛ لأنه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك.

(قوله: وجوابه: إنه لا دلالة في كلامه على أنه... إلخ) يعني: إن كلام الزمخشري لا يدل على أن عدم المغفرة أصلح حتى تكون المغفرة ترك الأصلح بسبب اقتضائه الحكمة، ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح؛ لأنه يجوز أن يكون لأجل استحباب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي، وإثابة المطيع على الله تعالى.

ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح؛ فمعنى كلام الزمخشري وقوله: «إن تغفر لهم» فليس ذلك بخارج عن حكمتك إنه على تقدير أن تغفر لهم يكون ذلك هو الأصلح لاقتضائه الحكمة، فلا يلزم جواز ترك الأصلح، ولا يلزم من ذلك أن تكون المغفرة في نفسه أصلح؛ لأن كونها أصلح موقوف على وقوعها، والوقوع محال في حق الكفار عندهم، فيجوز أن يستلزم المحال المحال.

ولو سلم أن الأصلح على تقدير المغفرة أيضًا عدم المغفرة، فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الأصلح؛ لأن تجويز ترك الأصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو أن يغفر الله لهم، لا ينافي كون ذلك الترك محالاً في نفسه، فإن مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم، وترك الأصلح الذي هو عدم المغفرة متعلق به والمعلق بالمحال محال، ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري.

قال الفاضل المحشي: ولقائل أن يقول: ليس مراد ذلك القائل أن في كلام الزمخشري دلالة على أن عدم المغفرة أصلح كما زعمتم، بل مراده أن الزمخشري جوَّز ترك الواجب إذا اقتضت الحكمة، حيث جوز ترك عقاب الكفار إذا اقتضت الحكمة، فعلم من ذلك أنه يجوز ترك الأصلح إذا اقتضت الحكمة تركه؛ إذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة، وفيه بحث؛ لأنا لا نسلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر؛ لجواز أن يكون له خصوصية بها يستحيل تركه، فإن ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى، وترك الأصلح ترك واجب هو حق العبد، فلا يلزم من جواز الأول جواز الثاني، على أن في لزوم جواز الأول من كلامه أيضًا ترددًا على ما ذكره المحشي.

(قوله: وها هنا بحث... إلخ) أي: في الجواب الذي ذكره الشارح بحث، وهو أنه إنما يدل على أنه يجوز له ترك الأصلح بناء على اقتضاء الحكمة، لكن لا شك أن ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى، فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة، ومذهب أصحابنا أنه لا وجوب عليه تعالى أصلاً، فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة.

(قوله: اللهم إلا أن يقال... إلخ) أي: اللهم إلا أن يقال في دفع هذا البحث: إن المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف، كبعثة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام، والأصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة، فإنه لازم للحكيم العليم بعواقب الأمور.

(قوله: قيل: معناه اقتضاء الحكمة... إلخ) يعني: معنى وجوب الشيء على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرًا على تركه، وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله: «إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم... إلخ».

(قوله: وجوابه أنهم... إلخ) حاصله أن هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة؛ لأنهم جعلوا الإخلال بما يقتضيه الحكمة نقصًا مستحيلاً على الله تعالى، فبسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً، وإن صحَّ ذلك الترك بالنظر إلى ذاته تعالى، فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازمًا لذاته لاقتضاء الحكمة، وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا: يصح صدور العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى، لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى؛ لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة.

وأما نحن معاشر أهل السُّنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة، ولا باستلزامه نقصًا؛ لجواز أن يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها، وإن كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم، وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين، فإنهم لما قالوا: إن ترك الأصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلاً لا يجوز على الله تعالى حكموا بوجوب تلك

الخصوصيات، وقالوا: إن الاختلاف به نقص مستحيل على الله، فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار.

(قوله: ويسندونه إلى العناية الأزلية) أي: يسند الفلاسفة إيجاد العالم إلى العناية الأزلية، وهي علمه تعالى بوجه النظام الأكمل في الأزل.

قال ابن سينا: العناية إحاطة علمه الأول بالكل، وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمله، فعلمه الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد، وطلب من الأول الحق تعالى وتقدس.

(قوله: ولهذا اضطر متأخرو... إلخ) أي: ولأجل أن الوجوب بهذا المعنى راجع إلى الفلاسفة اضطر متأخرو المعتزلة، وقالوا: إن معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله ألبتة ولا يتركه، وإن جاز أن يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازمًا لذاته؛ بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعًا إلى مذهب الفلاسفة كما في العاديات، فإنا نعلم يقينًا أن جبل أُحد لم ينقلب ذهبًا وإن جاز أن ينقلب.

(قوله: وأجيب بأن الوجوب... إلخ) أي: أجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بأن الوجوب حينئذٍ مجرد تسمية؛ إذ يكون حينئذٍ محصله أن الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة، وذلك ليس من الوجوب في شيء بل إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح.

(قوله: والعجب... إلخ) أي: العجب من متأخري المعتزلة أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم، ونحو ذلك واجبًا عليه تعالى مع قيام الدليل، وهو إخبار الشارع على أن يفعله ألبتة، فإن معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الأفعال التي أخبر بها الشارع، كما هو متحقق في الأمور التي أوجبوها على ذاته تعالى من الأصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع أنهم لا يجعلون تلك الأفعال واجبة عليه تعالى وتقدس.

(قوله: لأنه تعالى المالك على الإطلاق) وله التصرف كيف يشاء، فلا

يتوجه عليه الذم أصلاً على فعل من أفعاله، بل هو المحمود في كل أفعاله، وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للأشياء ذاتيًا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن، والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى؛ بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك، وفي تقييد قوله: «ولا العقاب» بالاتفاق إشارة إلى ما ذكرنا من أن المعتزلة لا يتفقون في أنه لا معنى للذم؛ لأنه المالك على الإطلاق.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فلا يكون بخلاً وسفهًا)** إذ البخل والسفه هو عدم رعاية الحكمة، كما يدل عليه قول المحشي الخيالي، فتركه لا يخل بالحكمة، ولا يلزم من ترك الأصلح لشخص معين عدم رعاية الحكمة.

(قوله: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾) انظر هل يثبت بهذا كون عدم المغفرة أصلح بالنسبة إلى الكفار.

(قوله: ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح) بناء على أن وجوب عدم المغفرة يمكن أن يكون لأجل وجوب الأصلح عليه تعالى، لا لاستيجاب الكفر العقاب وعدم المغفرة.

(قوله: ولا يلزم من ذلك... إلخ) دفع لما يقال: إن المغفرة كما أنها أصح على تقدير أن تغفر؛ أي: على تقدير وقوعه، فكذلك هي أصلح في نفسها، وقد سلم سابقًا أن عدم المغفرة أصلح في نفسه حيث لم يقيد أصلحيته بشيء، فيلزم ثبوت الأصلحية في نفسه للضدين؛ أعني: عدم المغفرة والمغفرة، وهو محال.

وحاصل الدفع: إن الأصلحية في نفسه إنما تكون وتثبت بوقوعه ووقوعه محال، فلا تثبت الأصلحية للمغفرة لمحالية وقوعها عندهم.

(قوله: وإن كان يجب عليه... إلخ) يمكن أن يبتني على اسمه الحكيم، فإن العليم هو الذي يعلم ظواهر الأمور، والخبير هو الذي يعلم بواطن الأمور، والحكيم هو الذي يعلم ظواهرها وبواطنها ومضارها ومنافعها، ولما لم يمكن النفع والضر في حقِّه تعالى ثبت رجوعهما إلى العباد مقتضى حكمته وجوب رعاية الحكم والمنافع ودرء المضار والمفاسد، فتفطن، فإن لله الحجة البالغة. كذا قال بعضهم.

(قوله: وهذا كله) أي: ما ذكره المعتزلة من أنه لو ترك لزم الإخلال بما يقتضيه الحكم، والتالي باطل فالمقدم مثله.

(قوله: إن الإخلال به) أي: بواحد من تلك الخصوصيات لا بجميعها، ولذا عدل عن «بها» إلى «به».

(قوله: اضطر متأخروا المعتزلة) أي: إلى القول بأن معنى الوجوب... إلخ.

(قوله: كما في العاديات) أي: كون معنى الوجوب أنه يفعله ألبتة نظير العاديات التي لا يقولون فيها بالوجوب.

(قوله: والتنعيم والتعذيب) في التمثيل بهما تأمل.

ويمكن أن يدفع بأن قولهم بوجوب التعذيب والتنعيم ليس من حيث إخبار الشارع بهما، بل من حيث وجوب عقاب العاصي وإثابة المطيع، والتمثيل بهما من الحيثية الأولى لا من الثانية.

(قوله: ونحو ذلك) كالجنة والنار والسؤال والحساب.

(قوله: إشارة... إلخ) بقرينة ترك تقيد المقابل بالاتفاق، وتخصيص قوله: «ولا للعقاب بذلك القيد».

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فتركه لا يخل بالحكمة ألبتة)** لأن ترك الكريم الحكيم العليم بالعواقب محض حقه لا يكون خاليًا عن الحكمة وإن لم نعلم ما هي.

(قوله: لا دلالة في كلامه على أن عدم المغفرة أصلح) أي: حتى يلزم منه كون المغفرة ترك الأصلح.

(قوله: ويجوز أن ما يكون... إلخ) فإن قلت: وجوب عدم المغفرة يدل على أنه أصلح.

قلنا: يجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصلح.

(قوله: ولو سلم ذلك) أي: كون وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح، فمعنى كلامه: وهو قوله: «وأن تغفر لهم» فليس ذلك بخارج عن حكمتك أن الأصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة لا أن ترك عدم المغفرة جائز.

(قوله: ولو سلم... إلخ) أي: ولو سلم أن معنى كلامه: إن ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز، فالتجويز على التقدير الحال لا ينافي الاستحالة، فالكلام مع الجمهور لا مع الزمخشري.

(قوله: إن ترك ما فيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل) إن قلت: إن هذا الترك إنما يكون بخلاً أو سفهًا أو جهلاً إذا لم يتضمن ذلك الترك حكمة، أما إذا تضمن فلا.

قلت: ترك ما فيه الحكمة مع عدم حكمة فيه بخل أو سفه أو جهل، فيجب... إلخ.

(قوله: المراد نفي الوجوب) أي: المراد من قولهم: «لا واجب عليه» هذا.

(قوله: وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي: اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم الإخلال بالحكمة وإن أمكن في ذاته مذهب الفلاسفة؛ إذ يجعلون إيجاد العالم لازمًا... إلخ، فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار، والميل إلى الفلسفة الظاهر العوار أيضًا.

(قوله: ويسندونه إلى العناية الأزلية) قال ابن سينا: العناية هي إحاطة علمه تعالى الأول بالكل، وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، فعلمه الأول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قعد وطلب شوق من الأول الحق تعالى وتقدس. كذا في «شرح المواقف».

❊ قال شجاع الدين: **(قوله: كريم حكيم عليم)** بعواقب الأمور كلها.

(قوله: لا يخل بالحكمة ألبتة) فيجوز له تعالى ترك الأصلح للعبد.

(قوله: المعتزلة جوزوا ترك الأصلح) أي: بعض المعتزلة جوزوا ترك الله الأصلح للعبد، فلا يكون جواب الشارح ردًّا لهم؛ لأن حاصله: تجويز ترك الأصلح أيضًا.

(قوله: قال الزمخشري... إلخ) هذا دليل على أنهم جوزوا ترك الأصلح.

(**قوله: فليس ذلك بخارج عن حكمتك**) والمعترض فهم من ظاهر هذا الكلام أن الزمخشري جوز ترك عدم المغفرة للكفرة مع أنه أصلح لهم.

(**قوله: وجوابه أنه... إلخ**) أي: لا نسلم أن في كلام الزمخشري دلالة على أن عدم المغفرة أصلح، بل يجوز أن يكون وجوب عدم المغفرة لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصلح للكفرة.

(**قوله: ولو سلم ذلك**) أي: إن في كلامه دلالة على أن عدم المغفرة أصلح.

(**قوله: على هذا التقدير... إلخ**) أي: تقدير المغفرة في الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [المائدة:١١٨] وكون تقدير المغفرة تقدير المحال بناء على تسليم وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح.

(**قوله: هو المغفرة**) فلا يلزم تجويز ترك الأصلح.

(**قوله: ولو سلم**) إن في كلامه تجويز ترك الأصلح، لكن يكون ذلك التجويز على ذلك التقدير المحال، ولا نسلم أن تجويز ترك الأصلح على ذلك التقدير المحال ينافي استحالة ترك الأصلح في نفس الأمر.

(**قوله: لا ينافي الاستحالة**) أي: استحالة الأصلح.

(**قوله: ولو سلم**) أن تجويز ترك الأصلح على ذلك التقدير المحال ينافي استحالته في نفس الأمر، فكلامنا مع جمهور المعتزلة لا مع خصوص الزمخشري.

(**قوله: وها هنا بحث... إلخ**) أي: في قول الأشاعرة: لا يجب على الله تعالى شيء أصلاً.

(**قوله: وهو أنه لا شك... إلخ**) ادعى البداهة في أن ما فيه الحكمة فتركه بخل أو سفه أو جهل، فيجب عليه تعالى رعايتها، وهو خلاف مذهب الأشاعرة.

(**قوله: في الخصوصيات**) لا نفي الوجوب مطلقًا.

(**قوله: اقتضاء الحكمة**) فعل الأصلح مع القدرة على تركه.

(**قوله: غير الوجوبين**) **أحدهما**: استحقاق تاركه الذم والعقاب.

والثاني: لزوم صدوره عنه.

(قوله: وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي: إن لزوم المحال يجعل الترك مستحيلاً.

(قوله: ولهذا) أي: ولأجل أن ما ذكره مذهب الفلاسفة.

(قوله: وأجيب) عن قول متأخري المعتزلة.

(قوله: بأن الوجوب حينئذٍ) أي: على تقدير أنه جاز الترك.

(قوله: مجرد تسمية) أي: ليس وجوبًا معنى.

(قوله: ولا للعقاب) أي: لا معنى للعقاب.

[عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين]

* **قال الشارح**: [(وعذاب القبر للكافرين، ولبعض عصاة المؤمنين) **خصَّ البعض؛ لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه، فلا يعذب**].

* قال العصام: **(قوله: وعذاب القبر للكافرين)** لما ثبت في حق الكافر خاصة أنه جعل في قبره تسعة وتسعين تنينًا تنهشه وتلدغه، ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بأنه لإعراضه عن تسعة وتسعين اسمًا لله، وينبغي أن يريد بالعصاة: من مات على العصيان، فإن «**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**»[1] ويدل على أن من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر، فإنه لو كان مقررًا واقعًا لا محالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ألا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة، ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الأبرار بطريق الأولى، فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة، فلذا اكتفى به.

* قال الكفوي: **(قوله: لم يكن في الشرع الاستعاذة منه)** فيه نظر؛ لجواز أن يكون فائدة الاستعاذة التوفيق للتوبة أو العصمة عن العصيان، والقياس على الدعاء بالرحمة على الكفار مع الفارق كما لا يخفى.

* قال المرعشي: **(قال الشارح: لأن منهم من لا يريد الله تعذيبه)** إن قلت: يكفي أن يقال: لأن منهم من لا يعذب؛ إذ كون جميع الأمور بإرادة الله تعالى مسلم مشهور.

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠١٢٨)، والبيهقي في سننه (٢١٠٧١) وفي الشعب (٦٩٢٠)، والقضاعي (١٠٤)، وابن ماجه (٤٣٩١)، وأبو نعيم في الحلية (٤/ ٢١٠).

قلت: في ذلك إشارة إلى أن جميع العصاة يستحقون عذاب القبر، وإنما المانع عنه في البعض الغير المعذب عدم إرادة الله تعالى تعذيبه كما أشار إلى ذلك بعض المفسرين، عند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْۚ﴾ [البقرة: ٢٠] وليس تخصيص البعض بالعذاب؛ لأجل أن بعضهم لا يستحقون عذاب القبر.

[تنعيم أهل الطاعة في القبر]

* **قال الشارح: [(وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده) وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه، بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر، فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه. قال السيد أبو شجاع: إن للصبيان سؤالاً، وكذا للأنبياء ـ عليهم السلام ـ عند البعض].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: إن للصبيان سؤالاً)** الأصلح أن الأطفال والأنبياء لا يسئلون، ويلتحق بهم المجانين كما في «الإرشاد» لابن عقيل؛ وكذا الشهداء كما في «التذكرة» للقرطبي، قال: لأنه ورد في الحديث الصحيح: «إنهم لا يفتنون؛ لأن بارقة السيوف قد كفتهم»[1] يعني: إن المراد الاختبار، وقد شوهد ثباتهم في تلك الحالة.

* قال العصام: وقوله: «**بما يعلمه ويريده**» متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع؛ أي: بما يعلمه الله ويريده؛ يعني: بشيء منهما غير متعين، وإن صرح الآثار بالبعض كما مرَّ في التعذيب، وكالجعل على فراش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له، ويحتمل أن يكون متعلقًا بالتنعيم خاصة، ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده.

(قوله: وسؤال منكر، وهما ملكان يدخلان القبر) وفيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث إنكروا تسمية الملكين: منكرًا ونكيرًا، وقالوا: إنما المنكر

---

(١) أخرجه البخاري (٢٨١٨)، بلفظ: «وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ» باب «باب الْجَنَّةُ تَحْتَ بَارِقَةِ السُّيُوفِ».

ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين له.

ولنا ما وقع في «حِسان المصابيح» عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما: المنكر، وللآخر: النكير**»[1] وكان النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر بمعنى: الإنكار.

والظاهر أن منكرًا ونكيرًا جنسان، وإلا ففي ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم، فلا يمكن أن يسألا الجميع في آن واحد، ولا يبعد أن تنكيرهما للإشارة إلى ذلك، والظاهر أن سؤال الأنبياء ليس عن نبيهم، والمقصود من إثبات السؤال للصبيان والأنبياء: تصحيح إطلاق السؤال في المتن.

* **قال الشارح**: [**(ثابت) كل من هذه الأمور (بالدلائل السمعية) لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص. قال الله تعالى**: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ **[غافر: ٤٦] وقال الله تعالى**: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ **[نوح: ٢٥]. وقال النبي ﷺ: «استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه»**[2].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بالدلائل السمعية)** منها في تعذيب عامة المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب الستة، وغيرها من رواية ابن

---

(١) أخرجه الترمذي (١٠٧١) وقال: حسن غريب، وابن أبي عاصم (٨٦٤)، والرافعي (٣/ ٢٤٧)، وابن حبان (٣١١٧).

(٢) حديث ابن عباس: أخرجه عبد بن حميد (٦٤٢)، والحاكم (٦٥٤)، والطبراني (١١١٠٤)، قال الهيثمي (١/ ٢٠٧): فيه أبو يحيى القتات، وثقه يحيى بن معين في رواية وضعفه الباقون، والدارقطني (١/ ١٢٨)، وقال: لا بأس به. حديث أنس: أخرجه الدارقطني (١/ ١٢٧) وقال: المحفوظ مرسل. وقال الزيلعي في نصب الراية (١/ ١٢٨): أبو جعفر متكلم فيه، قال ابن المديني: كان يخلط، وقال أحمد: ليس بقوي، وقال أبو زرعة: يهم كثيرًا. وحديث أبي بكرة: أخرجه الطيالسي (٨٦٧)، وابن أبي شيبة (١٢٠٤٣)، وأحمد (٢٠٣٨٩)، وابن ماجه (٣٤٩).

عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، فإن ظاهره يقتضي أن المعذبين كانوا مسلمين؛ لتعليل تعذيبهما بأن أحدهما كان يمشي بالنميمة، وبأن الآخر كان لا يستنزه من البول، ولقوله فيه: «**لعله يخفف عنهما ما لم يبسا**»(١) كذا قيل.

والمفهوم من بعض طرق الحديث أنهما كانا كافرين، ففي كتاب «الترغيب» لأبي موسى المديني من رواية جابر «أن النبي ﷺ مرَّ على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية، فسمعهما يعذبان في البول والنميمة»(٢) في «الأوسط» للطبراني نحوه.

(**قوله: لأنها أمور ممكنة**) قيد بالإمكان؛ لأن الممتنعات لا تثبت بالخبر الصادق؛ لأن العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتفويض علمه إلى الله تعالى، أو تأويله بما لا يدل العقل على امتناعه.

(**قوله:** ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا﴾) أي: قبل يوم القيامة، وذلك في القبر بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾ [الروم: ١٢] ومعنى عرضهم عليها: إحراقهم بها.

(**قوله:** ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾) أي: في القبر؛ لأن الفاء للتعقيب.

وحديث «**استنزهوا عن البول**»(٣) أخرجه بذلك اللفظ الدارقطني، وقال: المحفوظ أنه مرسل عن ابن عباس.

* قال العصام: وقوله: «**ثابت كل من هذه الأمور**» إشارة إلى وجه إفراد الخبر عن المتعدد.

(**قوله: لأنها أمور ممكنة**) لا مستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها أخبر بها الصادق فلا تقبل النسخ؛ إذ لا نسخ في الأخبار، والمراد

---

(١) أخرجه البخاري (٢١٥)، ومسلم (٢٩٢)، وأبو داود (٢٠)، والترمذي (٧٠)، والنسائي (٢٠٦٩)، وابن ماجه (٣٤٧)، وابن أبي شيبة (١٣٠٤)، وأحمد (١٩٨٠)، والطبراني (٧٨٦٩).

(٢) أخرجه بنحوه أحمد (٢٢٣٤٦)، والطبراني (٧٨٦٩)، والترمذي (٧٠).

(٣) تقدم تخريجه.

بالصادق: إما النبي؛ لأن القرآن أيضًا يعلم من جهته، وإما الله تعالى؛ لأن كل ما يخبر به النبي وحي يوحى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ [النجم:٣] ولا بد من قيد آخر، وهو أنه أخبر بها الصادق بلا معارض.

ولا يبعد أن يستفاد هذا القيد من قوله: «على ما نطقت به النصوص» لأن ما له معارض ليس نصًا عند التحقيق، ولا يخفى أن شيئًا مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض، وقد أكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأتِ إلا بواحد يدل على التنعيم، وهو قوله ﷺ: «**القبر روضة من رياض الجنة**»[1] ولم يراعِ الترتيب وإلا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير.

ووجه دلالة الآية الأولى: ما ذكره «المواقف» من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدوًا وعشيًا فهما يتغايران، ولا شبهة في كون العرض قبل الإنشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقًا؛ لأن الآية في شأن الموتى.

ووجه دلالة الآية الثانية: إن الفاء للتعقيب من غير تراخٍ، وتوجيهه بأن أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلاستقلالها استعمال الفاء تأويل لا داعي إليه، وأشار بقوله: «وبالجملة» الأحاديث الواردة في هذا المعنى، وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى إلى أن الثبوت بالأدلة السمعية حق، وكون الأخبار أخبار الآحاد لا ينافي كونها دليلاً مفيد لليقين والقطع.

* قال الكفوي: **(قوله: عطف عذاب يوم القيامة)** فيه نظر؛ فإن المعطوف هو الإدخال في أشد العذاب يوم القيامة، فيفيد أن الإدخال والعرض متغايران، فلا يلزم تغاير العرض لعذاب يوم القيامة.

(قوله: صريح النظم) هذا غير مسلم، بل هو أدل المسألة على أنه لو تمَّ

(١) أخرجه الترمذي (٢٦٤٨) وقال: غريب، والطبراني في الكبير (١٢٠٥)، وفي الأوسط (٨٨٥٢).

هذه الدلالة لكفى في المقصود، ويلغو سائر المقدمات لا يخفى.

* قال ولي الدين: **(قوله: صريح النظم فهو)** أي: عرض النار.

* قال الخيالي: **(قوله: لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق)** إنما قيد بالإمكان؛ لأن النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل، فإن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه.

(قوله: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾) عرضهم على النار: إحراقهم بها، من قولهم: عرض الأسارى على السيف؛ أي: قتلوا به.

وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾ [غافر: ٤٦] دليل على أن العرض قبل ذلك اليوم.

(قوله: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾) وجه الاستدلال: إن الفاء للتعقيب من غير تراخٍ.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إنما قيدنا بالإمكان)** الظاهر من إطلاق الإمكان ها هنا، وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الإمكان الذهني في العمل بالظواهر أن المراد بالإمكان الإمكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعد امتناعه، لكن حينئذٍ لا بد من الاستدلال عليه؛ إذ لا نسلم حكم العقل بذلك غايته التوقف مع أن القوم لم يتعرضوا له؛ فالحق أن المراد بالإمكان الإمكان الذهني، وأنه كافٍ في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية، وحينئذٍ يكون المراد بقوله: «في الممتنعات العقلية الذهنية» أي: ما يحكم العقل بامتناعها، وعلى التوجيه الأول ما يقابل العادية، فتذكر!

(قوله: لتقدم العقل على النقل) لأن العقل أصل النقل لكونه موقوفًا على إثبات الصانع، وكونه عالـمًا قادرًا، ففي إبطال العقل بالنقل إبطال الأصل بالفرع، وفي ذلك إبطال الأصل والفرع جميعًا.

(قوله: يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

أي: استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية، وهو أن يطلق لفظ له معنيان

قريب وبعيد ويراد به البعيد، ووجوب التأويل على رأي من لم يقف على قوله تعالى: إلا ﴿ٱللَّهُ﴾ ويوصله بقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[النحل: ١٦٢] وأما على رأي من يقف عليه فلا يجب التأويل، بل يجب أن يفوض علمه إلى الله تعالى، وأن يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى - أنه قال: الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة، لكن على هذا المذهب أيضًا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا؛ لأن علمه مفوض إلى الله، وما علينا إلا أن نصدقه بأنه من عند الله تعالى.

(قوله: ونحوه) وهو ما ذكره صاحب «الكشاف» أنه لما كان الاستواء على العرش، وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك، ولما امتنع هذا المعنى الحقيقي صار مجازًا، وهذا كما يقال: «استوى فلان على السرير» إذا صار مالكًا وإن لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلاً، كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ أي: هو بخيل ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] أي: هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط يد.

(قوله: عرضهم على النار: إحراقهم بها) العَرْض في اللغة «بيش آوردن»، فتفسير العرض بالإحراق تفسير باللازم؛ لأن الإحراق لازم نعرضهم على النار كما أن القتل لازم لعرضهم على السيف.

(قوله: وقوله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾) يعني: وجه الاستدلال بهذه الآية أن عطف قوله: ﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾ على قوله: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا﴾ [غافر: ٤٦] دليل على أن عرض النار قبل يوم القيامة، ولا شبهة في كونه بعد الموت؛ لأن الآية في حق الموتى، وما ذلك إلا عذاب القبر؛ إذ لا نعنى به إلا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة.

(قوله: وجه الاستدلال أن الفاء... إلخ) يعني: إن الفاء تدل على أن إدخال النار عقيب الإغراق متحقق بلا مهملة، ومعلوم أن عذاب القيامة متراخ عنه زمانًا طويلاً، فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة، وهو المراد بعذاب القبر، وأما ما قال المنكرون من أن أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل، فلقلتها استعمل الفاء، فتأويل لا داعي إليه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ويراد البعيد)** وهو هنا الاستيلاء والقريب الاستقرار.

وقال في شرح «المواقف»: لا يقال: الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة؛ أي: يشعر بسبق هذه الأمور المستحيلة في حقِّه تعالى، وأيضًا لا فائدة حينئذٍ لتخصيص العرش؛ لأن استيلاءه تعالى يعم الكل؛ لأنا نجيب عن الأول بمنع الإشعار.

ألا ترى أن لفظ الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾ [يوسف: ٢١] نعم، ربما تفهم هذه الأمور من خصوصية من أسند إليه الاستيلاء في أمر مخصوص، وعن الثاني بأن الفائدة هي الإشارة بالأعلى إلى الأدنى؛ إذ تقرر في الأوهام أن العرش أعظم الخلق، فإذا استولى عليه كان مستوليًا على غيره. انتهى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: يجب تأويله)** وجوب التأويل على مذهب الواصلين، قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

وأما على مذهب الواقفين على «إلا الله» فلا يكن على ذلك المذهب أيضًا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا؛ لأن علمه مفوض إلى الله تعالى، وما علينا إلا التصديق بأن كلاً من عند ربنا.

(قوله: دليل على أن العرض قبل ذلك اليوم) إذ عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه؛ أي: على العذاب الذي هو العرض على النار صباحًا ومساءً، فعلم أنه غيره، ولا شبهة في كونه قبل الانتشار كما يدل عليه نظم الآية بصريحه، وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقًا؛ لأن الآية وردت في حق الموتى. كذا في «شرح المواقف».

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: إنما قيد بالإمكان؛ لأن النقل الوارد في الممتنعات العقلية... إلخ)** يريد أنه قيد به لرفع مؤنة الجواب عن السؤال الوارد على تقدير عدم التقييد به.

إن قلت: ما مورد ذلك السؤال، على تقدير عدم التقييد به؟

قلت: أما الكبرى المطوية، وهو قولنا: «وكل ما أخبر به الصادق فهو ثابت» فلا يمكن منعها؛ إذ لو قال السائل مثلاً: لا نسلم تلك الكلية، وإنما تصدق لو كان كل ما أخبر به الصادق ممكنًا، وما أخبر به هنا مستحيل، فيقال عليه: هذا السند مناقض لما سلمه؛ لأن عنوان الموضوع في القضايا يجب أن يكون مسلم الثبوت، فلما سلم كون المخبر صادقًا فليس له أن يجوز كون بعض ما أخبر به مستحيلاً؛ إذ يلزم حينئذٍ أن يكون المخبر كاذبًا؛ لأن الإخبار بالمستحيل كذب.

إن قلت: يحرر السائل السند ويقول: مرادي بقولي: «وما أخبر به هنا مستحيل» أن ظاهر كلامه مستحيل، لكنه ما دلَّ فلا يلزم حينئذٍ أن يكون الخبر كاذبًا.

قلت: هذا التحرير لا يصحح السند؛ لأنه وإن دفع كون السند مناقضًا لما سلمه لكن يبطل حينئذٍ ذات السند؛ لأن ما أخبر به المخبر هو الذي أراده بكلامه، والذي أراده به هو تأويله لا ما يدل عليه ظاهره، فلا يكون ما أخبر به مستحيلاً، فإن من قال: «رأيت أسدًا في الحمام» لم يخبر بأن ما رآه حيوان مفترس؛ لأن ذلك ليس بمراده من كلامه، وإن كان دالاً عليه بظاهره؛ لأن الحقيقة أنه أخبر بأن ما رآه رجل شجاع فمورد السؤال هو الصغرى، وتقريره: لا نسلم أنها أمور أخبر بها الصادق لم لا يجوز أن تكون النصوص الدالة عليها بظاهرها مؤولة، بناء على استحالتها.

(قال الخيالي: يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه) قيل: وجوب التأويل على مذهب الواصلين. . . . إلى آخره.

أقول: الوصل مذهب الشافعي، والوقف مذهب أبي حنيفة، ويبعد من الحنفي أن يقطع بالقول المبني على مذهب الشافعي، فلعل المراد يجب اعتقاد أن له تأويلاً بأمر ممكن له تعالى، وهذا متفق عليه بين المذهبين، وإنما الاختلاف في جواز التأويل أو وجوبه بمعنى معين.

(قال الخيالي: عرضهم على النار إحراقهم بها) كأنه جواب عما يقال: لا دلالة في الآية على عذاب القبر.

أقول: إن قرر الاعتراض نقضًا للدلالة، وتقريره لا دلالة في الآية على عذاب القبر؛ لأن مضمونها الغرض وهو الإرادة وهو ليس بعذاب، فمضمونها ليس بعذاب، فالجواب منع لكون مضمونها العرض؛ بمعنى: الإرادة، لجواز أن يحمل على المعنى المجازي وهو الإحراق.

إن قلت: كيف يحمل اللفظ على المجاز بلا قرينة مانعة؟

قلت: الظاهر من تتبع مباحث العلماء، أن القرينة المانعة شرط للقطع بالمجاز لا لتجويزه على أن هنا قرينة، وهي أن هذه الآية بيان لما سبق من قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِئَالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٥].

ولك[١] أن تحمل الآية على ظاهرها وتمنع عدم كون العرض والإرادة عذابًا، كيف والعرض والإرادة يورث خوفًا وألـمًا وذلك عذاب قطعًا، وإن قرر الاعتراض منعًا للدلالة وهو الظاهر، وتقريره: لا نسلم دلالة الآية على عذاب القبر كيف ومضمونها مجرد العرض والإرادة، وهو ليس بعذاب، فالجواب إبطال للسند بادعاء أن المراد من العرض الإحراق فيلزم الدليل حينئذٍ للمجيب، ودليل ما ذكرنا من كون هذه الآية بيانًا لما سبق.

فإن قال المعترض: لا نسلم كون الآية[٢] بيانًا لما سبق دليلاً على إرادة الإحراق من العرض إنما يكون دليلاً عليها إذا لم يكن نفس العرض، والإرادة عذابًا مع أنه عذاب.

فنقول حينئذٍ: هذا المنع لا يضر المجيب؛ لأن فيه اعترافًا بكون نفس العرض والإرادة عذابًا، فتتم دلالة الآية على عذاب القبر، ويبطل السند الأول للمعترض، ثم إن للمجيب أن يبطل السند الأول بادعاء أن نفس العرض والإرادة عذاب بالبداهة لما سبق.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إنما قيد بالإمكان)** أي: قال الشارح: **لأنها**

---

(١) الحاصل أنك إن صرفت الآية عن ظاهرها فتمنع الصغرى وإلا فتمنع الكبرى بعد تسليم الصغرى.

(٢) قوله: «بيانًا» خبرًا للكون الثاني، وقوله: «دليلاً» خبر للكون الأول.

أمور ممكنة أخبر بها الصادق، ولم يقل: «إنها أمور أخبر بها الصادق»؛ لأن ما أخبر به الصادق لو كان من الأمور الممتنعة لم يكن ثابتًا بخبر الصادق، بل يجب تأويل خبر الصادق، فما ثبت بخبر الصادق هو ممكن.

(**قوله: وقوله تعالى**: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾) أي: قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[غافر: ٤٦].

(**قوله: دليل على أن العرض... إلخ**) لأنه عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو العرض على النار صباحًا ومساء فعلم أنه غيره، ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية الصريحة، وما هو كذلك فهو عذاب القبر؛ لأن عذاب القبر هو العذاب بعد الموت وقبل البعث.

(**قوله: إن الفاء للتعقيب... إلخ**) فيكون إدخالهم النار عقب إغراقهم وهو عذاب القبر.

قال في الحاشية: فإدخال النار عقيب الإغراق قبل البعث؛ لأن الإدخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الإغراق. انتهى كلامه.

* **قال الشارح: [(وقال ﷺ:) قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزلت في عذاب القبر إذا قيل له: «من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونبيي محمد ﷺ»[(١)]. وقال النبي ﷺ: «إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما يقال لأحدهما: المنكر، والآخر: النكير...»[(٢)] إلى آخر الحديث. وقال النبي ﷺ: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»[(٣)].**

---

(١) أخرجه أحمد (١٨٥٠٥) والبخاري (٤٤٢٢)، ومسلم (٢٨٧١)، وأبو داود (٤٧٥٠)، والترمذي (٣١٢٠)، والنسائي (٢٠٥٧)، وابن ماجه (٤٢٦٩)، وابن حبان (٢٠٦).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث نزول: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [إبراهيم: ٢٧] رواه الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي ﷺ قال: «﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ نزلت في عذاب القبر، يقال: من ربك؟ فيقول: ربي الله ونبيي محمد، فذلك قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْآخِرَةِ﴾»[١].

وحديث: «**إذا أقبر الميت**...»[٢] أخرجه ابن حبان في «صحيحه»، والترمذي في رواية أبي هريرة، وقال: حسن غريب، بلفظ: «**إذا أقبر أحدكم أو الإنسان**»[٣].

وحديث: «**القبر روضة**»[٤] أخرجه بهذا اللفظ الترمذي من حديث أبي سعيد بسند ضعيف، والطبراني في «الأوسط» من حديث أبي هريرة، وقال: لم يروه عن الأوزاعي إلا أيوب ابن سويد، تفرد به ولده محمد عنه.

*** قال الشارح: [وبالجملة: الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى، وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر، وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض؛ لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك، فتعذيبه محال].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بعض المعتزلة)** أي: أكثر المتأخرين منهم، فقد أثبته كثيرون كأبي الهزيل وبشر بن المعمر والجبائيين والكعبي وغيرهم، ومثله القول في السؤال لكن الجبائيان والكعبي ينكرون تسمية الملكين منكرًا ونكيرًا، ويقولون: إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين له.

وقال بعض المتأخرين منهم ذلك؛ يعني: عذاب القبر محكي عن

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده (٢٨٠).

(٤) تقدم تخريجه.

ضرار بن عمرو، وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق، وإنما نسب إلى المعتزلة، وهم براء منه لمخالطة ضرار إياهم.

(قوله: لأن الميت جماد لا حياة له) ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وبعض الكرامية إلى جواز تعذيب غير الحي، وهو خروج عن المعقول؛ لأن الجماد لا حس له، فكيف يتصور تعذيبه.

* قال العصام: **(قوله: وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض)** وجوَّزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد، والجواب بجواز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعًا من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب أو لذة التنعيم يدل على أن إنكارهم مبني على عدم التجويز.

وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في النشأتين، بل الظاهر أنهم لما وقعوا بين إثبات أحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التأويل، والمأكول في بطن الحيوان، والمصلوب في الهواء المشاهد لنا إلى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الأصحاب في دفعهما، وجعلوا من أحرق وذرى أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالاً وجنوبًا وقبولاً ودبورًا أقوى منهما، فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها إخلال بالبيان، وتشنيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملكوت وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى إنما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير أن نعرفه، ولعل استبعادهم هذا وإلا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الإيجاد والأمانة والنشور ذلك؟ نعم الكلام معهم في أنه هل يصح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا.

* قال ولي الدين: **(قوله: والجواب بجواز... إلخ)** أي: جواب الشارح.

(قوله: ذلك) فاعل «يظن».

* قال الخيالي: **(قوله: جماد لا حياة له)** جوز بعضهم تعذيب غير

الحي، ولا شك أنه سفسطة، وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الإمكان، كدودة في الجوف وفي خلال البدن، فإنها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: جوَّز بعضهم تعذيب غير الحي... إلخ)** ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جوز الطبري من الكرامية إلى جواز تعذيب غير الحي، وهو سفسطة ظاهرة؛ لأن الجماد لا حس له، فكيف يتصور تعذيبه؟!

قال الفاضل المحشي: قد روي رواية مشهورة أن بعض الأشجار قد تكلم وصدق محمدًا ﷺ، وأن بعض الأحجار قد صار باكيًا حتى انقطع ماؤه عنه خوفًا من أن يكون وقود جهنم حينما سمع قوله تعالى: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم:٦] والله تعالى قادر أن يخلق في الأشجار والأحجار إدراكًا يكون سببًا لتلذذها وتألمها. انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك أن ليس المراد بالحي ها هنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الأفعال الاختيارية، بل ما يدرك الألم واللذة، فإذا خلق الله تعالى فيه إدراكًا يكون سببًا لإدراك الألم واللذة يكون حيًا لا جمادًا؛ ولذا قال الشارح في الجواب: إنه يجوز أن يخلق الله في جميع الأجزاء أو بعضها نوعًا من الحياة قدر ما يدرك الألم واللذة.

(قوله: وأما تعذيب المأكول... إلخ) دفع لما قيل: إن تعذيب من أكله السباع والطيور، وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها أيضًا سفسطة، وحاصل الدفع: إنه واضح الإمكان، فإن الدودة في الجوف أو في خلال البدن تتألم وتتلذذ مع عدم شعورنا بذلك.

* قال بعض المحققين: **(قوله: قال الفاضل المحشي)** أي: معترضًا على قول المحشي الخيالي، ولا شك أنه سفسطة حيث قال: كيف يكون سفسطة وقد روى... إلخ.

(قوله: ليس المراد بالحي ها هنا) أي: فيما حكم الشارح ـ رحمه الله ـ بمحالية تعذيب غير الحي، وجوَّز البعض تعذيبه.

وحاصل الجواب: إن كون تعذيب ما ليس فيه حياة؛ بمعنى الإدراك للذة والألم سفسطة أمر ظاهر، وذلك هو المراد، نعم تعذيب غير الحي بمعنى المعاد إليه الروح المصدر للأفعال الاختيارية، وإن كان حيًا بالمعنى الأول ليس سفسطة، ولكن ليس المراد هذا.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة)** قال بعض المتأخرين منهم: حكي إنكار ذلك عن ضرار بن عمرو، وإنما نسب إلى المعتزلة وهم براء منه؛ لمخالطة ضرار إياهم، وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: جوز بعضهم تعذيب غير الحي) قال في «شرح المقاصد»: وأما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة؛ لأنها ليست شرطًا للإدراك، وابن الراوندي من أن الحياة موجودة في كل ميت؛ لأن الموت ليس ضدًا للحياة، بل هو آفة كلية معجزة عن الأفعال الاختيارية غير منافية للعلم، لا يوافق أصول أهل الحق.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: ولا شك أنه سفسطة)** يعني: إنه باطل شبيه بالحق، وهذا معنى السفسطة كما صرح به الفناري، أما بطلانه فلأنه سند لمنع الكبرى، وتعذيبه شيئًا جعله مدركًا للعذاب، وعنوان الموضوع لا بد أن يكون مسلمًا، فمن قال: لا نسلم أن كل ما لا حياة له ولا إدراك تعذيبه محال، لم لا يجوز أن يعذبه الله تعالى، فقد جوز اجتماع النقيضين وهما الإدراك وعدم الإدراك، فتأمل أيها الذكي.

وأما كونه شبيهًا بالحق فهو هنا من حيث الصورة لا من حيث المعنى، وتوضيح ذلك أن صورة تعذيبه الجماد شبيه صورة إحراقه مع أنه غيره حقيقة، كما أن صورة الفرس المنقوش على الجدار يشبه صورته مع أنه غيره حقيقة، والعجب ممن قال هنا: كيف يكون سفسطة، وقد روي تكلم بعض الأشجار وانقطاع ماء بعض الأحجار حين سمع قوله تعالى: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم:٦] والله قادر على أن يخلق في الأشجار والأحجار إدراكًا، يكون سببًا لتلذذها وتألمها. انتهى.

أقول: حاصل كلامه هو أنه يجوز تعذيبه غير الحي بخلق الإدراك فيه، وهذا لا يدفع كون منع الكبرى الذي جعله الخيالي سفسطة؛ إذ ليس مبني كون المنع المذكور سفسطة ادعاء استحالة تعذيب غير الحي في الواقع، حتى يقال: يجوز ذلك بخلق الإدراك فيه، بل مبناه ادعاء أن المنع المذكور يؤدي إلى تجويز اجتماع النقيضين كما عرفت تقريره، ولعل صدور أمثال ذلك الاعتراض لقصور الباع في فن المناظرة.

(قال الخيالي: وأما تعذيب المأكول... إلخ) هذا جواب عن الإبطال المقدر للمنع الذي ذكره شبه قول الشارح وهذا الاستلزام، وسيجيء تقرير ذلك، وتقرير هذا الإبطال لو عذب الميت، نعم يخلق نوع الحياة فيه للزم شعور الأكل للآدمي بتألم المأكول وتلذذه؛ لأن المأكول يصير جزء من الأكل بسبب الهضم، كما يلزم شعور الحيوان بتألم جزئه وتلذذه، والتالي باطل بالتجربة، وكان الخصم لما أجيب عن إبطاله بلزوم الحركة والاضطراب عاد إلى إبطال آخر ليس فيه دعوى لزومها وتقرير المنع، لا نسلم ذلك اللزوم، وسند هذا المنع قدرة الله تعالى على إيصال الألم واللذة إلى جزء الحيوان بلا شعور في الحيوان بذلك؛ إذ لا استحالة فيه عقلاً والله على كل شيء قدير.

وفي تقرير الخيالي نظر من وجهين:

أحدهما: إنه لا بد من قيد عدم شعور الأكل؛ لأن الخصم لا يدعي امتناع تعذيبه مطلقًا، بل امتناع تعذيبه بلا شعور من الأكل.

والآخر: إنه لا بد من حذف قيد واضح وكأنه ادعى وضوح الإمكان لوضوح إمكان نظيره الذي ذكره، لكن ذلك قياس مع الفارق؛ لأن الدورة ليست جزءً من البدن، بل ملابسة له.

(قال الشارح: فتعذيبه محال) نتيجة؛ لأن ضميره راجع إلى الميت، والكبرى مطوية والجواب المذكور منع للصغرى، وما نقله الخيالي وأبطله منع للكبرى، وهنا منع التقريب بجواز أن يكون المعذب الروح فقط، والعجيب من الشارح والمحشي كيف أهملا هذا المنع مع أن العلماء جوزوا كون العذاب للروح فقط؟!

وقول الشارح: «وهذا لا يستلزم إعادة الروح... إلخ» منع للإبطال المقدر للسند المذكور بأن خلق الله تعالى في الميت نوعًا من الحياة يستلزم إعادة الروح إلى البدن؛ لأن معنى الحياة عود الروح، فيلزم التحرك والاضطراب وظهور أثر العذاب، والمحسوس خلافه.

ولعل سند هذا المنع أيضًا قدرة الله تعالى على خلق الحياة بلا إعادة الروح، ولا استحالة في ذلك عقلاً، والله على كل شيءٍ قدير.

* **قال الشارح**: [**والجواب: إنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعًا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم، وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه، ولا أن يتحرك ويضطرب، أو يرى أثر العذاب عليه، حتى إن الغريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع عليه، ومن تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته، وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: وهذا لا يستلزم إعادة الروح**) أي: إنما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والأفعال الاختيارية، وقد اتفقوا على أن الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية(١).

(**قوله: أو المأكول في بطون الحيوانات**) وما يتوهم من أن تعذيب المأكول في بطن الآكل بخلق نوع الحياة يستلزم إحساس ذلك الآكل مع أنه ليس بمدرك له، أو يستلزم تعذيبه مع أنه قد لا يكون مكلفًا فممنوع؛ لأن الدودة في الجوف، وفي خلال البدن تتألم وتتلذذ بلا شعور منا.

* **قال الشارح**: [**واعلم أنه لما كانت أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر، ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر، وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة، ودليل الكل: إنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها**

---

(١) نقله الشارح في «شرح المقاصد» قال: ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث. انتهى.

الكتاب والسنة فتكون ثابتة، وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقًا وتوكيدًا واعتناء بشأنه، فقال: (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور، بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها (حق) لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١٦] وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد].

* قال العصام: **(قوله: واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر)** لا أمارة لإفرادها بالذكر، بل يجوز أن تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره.

(قوله: وصرح بحقية كل منهما تحقيقًا وتأكيدًا) وإيرادًا للمسألة بعبارة الشارح حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق، وورد في الحديث: «**من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أَمته، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق والنار حق، أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل**»[1].

(قوله: والبعث) قال الإمام الرازي: مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة؛ وذلك لأن الإنسان هو العالم الصغير، وهذا العالم هو العالم الكبير، والبحث في كل منهما إما عن تخريبه أو عن تعميره بعد تخريبه، فهذه مطالب أربعة:

الأول: كيفية تخريب العالم الصغير، وهو بالموت.

والثاني: إنه كيف يعمره بعدما خربه، وهو أنه يعيده كما كان حيًّا عالـمًا عاقلاً، ويوصل إليه الثواب والعقاب.

والثالث: إنه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو أنه يخربه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإفناء؟!

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٥٢)، ومسلم (٢٨)، وأحمد (٢٢٧٢٧)، وابن حبان (٢٠٢)، والنسائي (١١١٣٢)، وأبو عوانة (٧)، والطبراني في الشاميين (٥٣٩)، والبزار (٢٦٨٢).

والرابع: إنه كيف يعمره بعد تخريبه؟! وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار.

(قوله: وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها) في «شرح المواقف»: اعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

والثالث: ثبوتهما معًا، وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية، وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا.

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس، فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المِزاج فينعدم عند الموت، فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذٍ. هذا كلامه.

ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف؛ فالأولى الرابع عدم كل منهما، وأن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني، وأما الجسماني فهو ينكره، كيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم؟! ولا شبهة في انعدام الجسم، وإنما التردد عنده في انعدام النفس.

(قوله: حق) الحق: هو البعث الجسماني مطلقًا، وأما أنه هل يفنى الإنسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم تجمع فلا جزم فيه نفيًا وإثباتًا،

فقول الشارح في تفسير البعث على ما سبق، لا ينبغي أن يكون مبنيًا على أنه يجب التصديق بالبعث هكذا، بل ينبغي أن يكون إشارة إلى أن الراجح عنده ذلك، ووجه أن امتناع إعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع أنه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى إعادة المعدوم وإعادة المعدوم ممتنعة أن الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة؛ لأن الإعادة بجمع الأجزاء الأصلية للإنسان وإعادة روحه إليه.

* قال ولي الدين: **(قوله: إن الصغرى)** خبر قوله: «ووجه أن... إلخ».

(قوله: لا يقابل التوقف) ويمكن تصحيح المقابلة بأن العام إذا قوبل بالخاص يراد به ما وراءه على ما يشعر به التعبير بالأولى دون الصواب. مفتي زاده.

* **قال الشارح:** [**وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه، وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود؛ لأن مرادنا: إن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ويعيد روحه إليه، سواء سمي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم، وبهذا سقط ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنسانًا بحيث صار جزءًا منه فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما، وهو محال، أو في أحدهما فلا يكون الآخر معادًا بجميع أجزائه؛ وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وأنكره)** أي: البعث بمعنى حشر الأجساد وهو المعنى بالمعاد الجسماني **(الفلاسفة)** عن آخرهم، أما البعث بمعنى حشر الأرواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبته الإلهيون، والمنقول عن جالينوس التوقف، وأنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذٍ، ووافق على إثبات حشر الأرواح كالأجساد كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية، فتلخص في المسألة خمسة مذاهب.

(قوله: لا دليل لهم عليه يعتد به) من أدلتهم عليه: إنه لو جاز إعادة المعدوم بعينه؛ أي: بجميع مشخصاته لجاز إعادة وقته الأول؛ لأنه من جملتها ضرورة أن الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود، بقيد كونه في وقت آخر، واللازم باطل لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث إنه معاد؛ إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول.

وجوابه: إنا لا نسلم أن الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي، وإلا يلزم تبدل الأشخاص بحسب الأوقات، وتغاير الاعتبارات والإضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج، ولو سلم فلا نسلم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأ ألبتة، وإنما يلزم لو لم يكن الوقت أيضًا معادًا، وهذا ما يقال: إن المبتدأ هو الواقع أولاً لا الواقع في الزمان الأول، والمعاد هو الواقع ثانيًا لا الواقع في الزمان الثاني.

ومنها: قولهم: لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة. وجوابه: يمنع البطلان بحسب وقتين، فإن معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه، ولا استحالة فيه.

وأجيب أيضًا بالمنع؛ لجواز أن يتمايز المعاد والمبتدأ بعوارض غير مشخصة في الخارج بأن نبقي المشخصات بعينها، وتختلف تلك العوارض، فيكون تخلل العدد بين متغايرين من وجه وليس بمحال، وبالنقض بأنه لو تمَّ ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانًا، وإلا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه.

وردَّ ذلك؛ **أما المنع**: فبأن الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها، وإن دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه، فلا يندفع ذلك المحذور، **وأما النقض**: فبالفرق بأن معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع في الخلال، وهو غير متصور في الشخص الباقي.

ومنها: لو جاز لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة؛ لأن حكم الأمثال واحد، واللازم باطل؛ لأنه يستلزم الإثينية بدون الامتياز. وجوابه منع إمكان وجوده بهذا المعنى؛ إذ لا تعدد بدون تمايز على أنه منقوض بالمبتدأ إذا فرض له مثل.

(قوله: يجمع الأجزاء الأصلية) وبقاؤها مع التفريق لا ينافي وصفها بالهلاك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ [القصص:٨٨] لأن هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ما سيأتي، والمطلوب بالجواهر انضمام بعضها إلى بعض؛ ليحصل الجسم وبالمركبات خواصها وآثارها، ولا شيء من ذلك يحاصل عند التفريق هذا.

وقد ذهب البعض الى أن تلك الأجزاء تنعدم أصلاً ثم توجد لظاهر الآية السابقة، وما ورد به الخبر الصحيح من «**أن كل ابن آدم يفنى إلا عجب الذنب**»[1].

قال في «المواقف»: والحق أنه لا جزم في المسألة؛ لعدم الدليل على شيء من الطرفين، وكذا في «شرح المقاصد» وهو اختيار إمام الحرمين.

(قوله: والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل) فلا يجب إعادتها فيه، بل في المأكول إن كانت أجزاء أصلية منه.

فإن قيل: يحتمل أن تتولد من الجزء الأصلي للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر. قلنا: الفساد إنما هو في وقوع ذلك لا في إمكانه، فلعل الله تعالى يحفظها من أن تصير جزء لبدن آخر فضلاً عن أن تصير جزء فيه أصليًا.

* قال الخيالي: **(قوله: لا دليل لهم عليه يعتد به)** قالوا: إن أعيد الوقت الأول أيضًا فهو مبدأ ولا معاد، وإلا فلا إعادة بعينه؛ لأن الوقت من جملة العوارض.

وأجيب أولاً: بأن إعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود، ولا نسلم أن الوقت منها وإلا يلزم تبدل الأشخاص بحسب الأوقات.

لا يقال: يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث مشخص خارجي؛ لأنا نقول: هذا مع أنه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود ما لا

---

(١) أخرجه مالك (٥٧١)، ومسلم (٢٩٥٥)، وأبو داود (٤٧٤٣)، والنسائي (٢٠٧٧)، وابن حبان (٤٠٨)، وأحمد (٨٥٠٦)، والطبراني (٣٢٢)، وأبو يعلى (٦١٦١). **العَجْب** بالسكون: العَظْمُ الذي في أسْفل الصُّلْب عند العَجُز، وهو العَسيبُ من الدَّواب.

يتصور هو بدونه، وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الإعادة أيضًا.

وثانيًا: بأن المبتدأ هو الوجود في الوقت المبدأ، والوقت ها هنا معاد فرضًا، وقالوا أيضًا: لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف.

وأجيب بمنع الاستحالة فإنه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه.

وقد يجاب بتجويز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها، فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه، وأيضًا لو تمَّ ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانًا وإلا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه، وفيه بحث؛ إذ الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه، وإن دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه، ثم لا يخفى أن معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الخلال، ولا تخلل في الشخص الباقي.

(قوله: لأن مرادنا... إلخ) ذهب البعض إلى إعادة الأجزاء الأصلية بعد إعدامها؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص:٨٨] وأجيب بأن هلاك الشيء: خروجه عن صفاته المطلوبة منه، والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها إلى بعض؛ ليحصل الجسم، والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها، فالتفريق إهلاك للكل.

(قوله: والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية) فإن قيل: يحتمل أن يتولد من الأجزاء الأصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر.

قلنا: لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءًا لبدن آخر فضلاً عن أن يصير نطفة وجزءًا أصليًا، والفساد في الوقوع لا في الجواز.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قالوا: إن أعيد الوقت الأول... إلخ)** أي: قال النافون لإعادة المعدوم بعينه: إنه لو أعيد فإن أعيد وقته الأول أيضًا؛ أي: وقت الحدوث، فيكون ذلك المعدوم مبدأ لا معادًا؛ لأن المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث، وهذا قد وجد في

وقت الحدوث فيكون مبدأ، وإلا ـ أي: وإن لم يعد الوقت الأول ـ فلا يكون إعادة للمعدوم بعينه؛ لأن الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء، فإنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان.

(**قوله: أجيب أولاً بأن إعادة... إلخ**) هذا جواب باختيار الشق الثاني؛ يعني: إنا نختار أنه لا يعاد الوقت الأول قولك: «فلا يكون إعادة المعدوم بعينه».

قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأن معنى إعادة المعدوم بعينه إعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي، ولا نسلم أن الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي، فإن زيدًا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها، وما ذكرت من أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي، والتغاير الذي تحكم به الضرورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج، وإلا ـ أي: وإن كان الوقت من المشخصات ـ يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الأوقات، ضرورة أن تبدل المشخصات يستلزم تبدل الأشخاص.

لا يقال: إنما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير لما سبقه، وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخيص كان حاصلاً في الوقت السابق مع المشخصات الأخر، وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز؛ لأنا نقول: فحينئذٍ يحصل إعادة المعدوم بعينه من غير إعادة الوقت الأول؛ لأن الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الأول بلا تفاوت.

(**قوله: لا يقال: يحتمل أن يراد... إلخ**) يعني: إنما يلزم تبدل الأشخاص بحسب الأوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات، لكن يحتمل أن يكون مراده بقوله: إن الوقت من جملة المشخصات أن وقت الحدوث من جملة المشخصات، فحينئذٍ لا يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الأوقات لعدم تبدل وقت الحدوث.

(قوله: لأنا نقول هذا مع أنه كلام على السند... إلخ) يعني: إن هذا الكلام مع كونه كلامًا على السند؛ أعني: قوله: «ولا يلزم تبدل الأشخاص... إلخ» وعدم إفادته المعلل لبقاء المنع المجرد؛ أعني: لا نسلم أن الوقت من المشخصات الخارجية بحاله، مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود؛ لأن المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور بدونه، ووقت الحدوث ليس كذلك، فإن الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث، فلا يكون من جملة مشخصاته، فلا يضر عدمه في الإعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء.

(قوله: وثانيًا بأن المبدأ هو الموجود... إلخ) أي: أجيب ثانيًا بأن... إلخ، وحاصله: اختيار الشق الأول، وهو أن الوقت معاد أيضًا، ولا نسلم أنه لو كان معادًا لزم أن يكون مبدأ لا معادًا؛ لأن المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ، وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر، والمفروض أن الوقت ها هنا معاد ومسبوق بحدوث آخر، فلا يكون مبدأ بل معادًا، فإن كون الشيء مبدأ إنما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر، وهذا الأمر غير متحقق في المعاد ضرورة أنه مع وقته مسبوق بحدوثه الأول.

وإنما قال: «فرضًا» لأن إعادة الوقت حين البعث غير واقع، فإن حشر جميع الأموات في وقت واحد مع أن أوقات إبدائها متخالفة محال، ولأن إعادة الوقت بعينه محال؛ لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة أن الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق، ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود؛ لأنه يستلزم أن يكون للزمان زمان، فخلاصة الجواب الثاني: أنا لا نسلم على تقدير إعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأ؛ لأن المفروض أن الوقت أيضًا معاد، ولا يخفى أنه لو قرر دليل امتناع إعادة المعدوم بأنه إما أن يعاد الوقت الأول، وهو محال، أو لا يعاد فلا إعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني.

(قوله: وقالوا أيضًا: لو أعيد المعدوم... إلخ) أي: قال النافون أيضًا:

إن إعادة المعدوم بعينه محال؛ لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، ضرورة أن الموجود سابقًا بعينه الموجود لاحقًا بلا تفاوت، وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال؛ لأنه يستدعي طرفين متغايرين، وإلا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه، فلا بد أن يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله، حتى يتصور التخلل بينهما، فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه.

(قوله: وأجيب بمنع الاستحالة... إلخ) أي: لا نسلم أن التخلل ها هنا محال؛ لأن معنى التخلل أنه كان موجودًا في زمان، ثم زال عنه الوجود في زمان آخر، ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث، وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان الوجود، ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات، إنما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه؛ بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجودًا، ولم يكن نفسه موجودًا ثم يوجد نفسه، وها هنا ليس كذلك، فإن الشيء وجد مع نفسه في الزمان الأول، ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر، ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث، فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الأزمنة، وهل هذا إلا كلبس شخص ثوبًا معينًا ثم خلعه ثم لبسه، ولا يخفى أن هذا الجواب مبني على أن الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود، وإلا فلا بد من إعادته فلا يوجد الزمانان.

(قوله: وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين... إلخ) أي: وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه؛ لأن التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه، وهو غير لازم؛ لجواز أن يكون الشخص المعدوم متميزًا عن نفسه في الوقتين ـ أي: وقت الإبداء والإعادة ـ بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصاته في كلا الحالتين، فيكون إعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الأمرين المتغايرين من وجه، فإن التشخص المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الإبداء غير المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الإعادة.

والفرض بين هذا الجواب والجواب السابق، وإن كان في كليهما منع

استحالة التخلل أن **حاصل هذا الجواب**: إن التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال، **وحاصل الجواب السابق**: إن التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات، وأيضًا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق، وذلك ظاهر.

(قوله: وأيضًا لو تمَّ ذلك... إلخ) جواب بالنقض الإجمالي؛ يعني: لو تمَّ ما ذكرتم من أن إعادة المعدوم تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، لامتنع بقاء شخص من الأشخاص زمانًا، وإلا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه؛ لأنه موجود في طرفيه مع أن بقاء الأشخاص متحقق.

(قوله: وفيه بحث... إلخ) أي: فيما ذكر من الجواب الثاني، والثالث بحث.

أما في الثاني: فلأن الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه، وإن دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه، لكن المقصود أن إعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه، وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة، وذلك ظاهر.

وأما في الثالث: فلأن معنى التخلل إنما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما، فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه، بخلاف إعادة المعدوم بعينه، فإنه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه، نعم إنه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان، وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله: «إذ الاختلاف... إلخ» رد على قوله: «وقد يجاب... إلخ»، وقوله: «ثم لا يخفى... إلخ» رد على قوله: «وأيضًا لو تمَّ ذلك... إلخ».

(قوله: ذهب بعضهم إلى إعادة... إلخ) يلزمهم أن يقولوا بانعدام جميع

ما سوى الله تعالى، وهو مخالف لظاهر قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨].

(قوله: وأجيب بأن الهلاك... إلخ) وكذا مثله يسمى: فناء غرقًا، فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرحمن: ٢٦] على الإعدام أيضًا.

(قوله: فالتفريق إهلاك للكل) أي: للأجسام والأجزاء لخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما.

وقال حجة الإسلام في «الإحياء»: الممكن في حد ذاته هالك دائمًا لا أنه يهلك، ويدل على ذلك إتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار.

وقال في «مشكاة الأنوار»: ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة، فرأوا بعين البصيرة أنه ليس في الوجود إلا الله، وإن كل شيء هالك دائمًا لا أنه يصير هالكًا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبدًا .

(قوله: لعل الله تعالى يحفظه... إلخ) قيل: على أنه يجوز أن يكون الأجزاء الأصلية التي هي الإنسان في الحقيقة يقبضها الملك بإذن الله تعالى عند حضور الموت، فلا يتعلق بها الأكل ولا يخلط بالتراب، ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب. أقول: فيه أنه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨-٧٩] فإنه صريح في أن المحشور هي الأجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب.

ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في أبي بن خلف خاصم النبي ﷺ وأتاه بعظم قد رمَّ وبلي ففته بيده، فقال: يا محمد، أترى الله تعالى يحيي هذا بعد ما رمَّ؟ فقال: «**نعم يبعثك ويدخلك النار**»[1].

وقد يقال: ولو سلم تولد المولود من الأجزاء الأصلية للمأكول، ولا دليل قطعيًا على كونها أجزاء أصلية للمولود؛ لجواز أن تكون الأجزاء الأصلية

---

(١) ذكره ابن كثير في تفسيره (٦/٥٩٣)، وابن الجوزي في زاد المسير (٥/٢٠١).

الأجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجزم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح.

(قوله: والفساد في الوقوع لا في الجواز) يعني: لا اعتبار للاحتمال العقلي؛ لأن الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث، فلا يفيده الاحتمال العقلي.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إنما هو بحسب الذهن والاعتبار... إلخ)** قال في «المواقف» بعد هذا الكلام: ويُحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع بعض تلامذته، وكان ذلك التلميذ مصرًا على التغاير بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة، فقال ابن سينا: إن كان الأمر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب؛ لأني غير من كان يباحثك وأنت أيضًا غير من كان يباحثني، فبهت التلميذ وعاد إلى الحق، واعترف بعدم التغاير في الواقع، وبأن الوقت ليس من المشخصات. انتهى.

وفائدة هذه الحكاية مع إبانتها عن فساد ذلك الاستدلال التنبيه على أن ابن سينا ليس من المستدلين بالدليل المذكور، وإن كان من النافين.

(قوله: من جملة معدات وجود الحادث) الأظهر من جملة معدات بقاء الحادث؛ إذ وقت الحدوث يجامع الوجود المقارن لذلك الوقت والمعد للشيء لا يجامعه.

(قوله: بين زماني الوجود) أي: وجود الوقت وزمان وجود الوقت هو زمان نفس الوقت.

(قوله: لم يتم الجواب الثاني) لأن مبناه على فرض إعادة الوقت، وفي هذا التقرير حكم بمحاليتها.

(قوله: وإلا لزم تقدم... إلخ) لتقدم الوجود قبل العدم على الوجود بعده.

(قوله: وهو) أي: وقوع زمان زوال الوجود بين زماني الوجود السابق واللاحق.

(قوله: بمنع استحالة... إلخ) أي: بمنع استحالته مطلقًا بل فيها تفصيل.

(قوله: فيكون) أي: فيوجد.

وقوله: «والتخلل» عطف على «إعادة» فهو في حيز الكون المذكور أيضًا.

(قوله: إن حاصل... إلخ) أشار ببيان الحاصلين إلى أن حاصل الجواب الأول منع لزوم التخلل بين الشيء ونفسه لتغاير طرفي التخلل بالذات، وحاصل الجواب الثاني منع لزوم التخلل بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه، فيكون مآل الجوابين إلى الترديد بين مراد المستدل، فيمنع اللزوم على تقدير، وبمنع الاستحالة على آخر.

(قوله: مخالف لظاهر قوله... إلخ) لأن الاستثناء بإلا من شاء الله يستدعي ألا يهلك جميع ما سواه تعالى مما في السماوات والأرض، وأدرج لفظ «الظاهر» لأن المشيئة غير معلومة، وأيضًا يمكن أن يكون المراد بالصعق زوال العقل، وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصعق لا الهلاك والإعدام بالمرة.

(قوله: هالك دائمًا لا أنه يهلك... إلخ) قال بعض الفضلاء: يمكن أن يكون إشارة إلى التوحيد في الصفات، وهو أن يرى كل علم مثلاً مضمحلاً في جنب علمه تعالى، وكذا كل قدرة في جنب القدرة الأحدية، كذا سائر الصفات.

ويمكن أن يكون إشارة إلى مرتبة التوحيد في الذات، فيكون ما قاله في مشكلة الأنوار تأكيد لما ذكره في «الإحياء» ويدل عليه قوله آخرًا: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص:٨٨] لا أنه يصير هالكًا في وقت من الأوقات.

(قوله: لا دليل قطعيًا... إلخ) أشار بنفي الدليل القطعي إلى أن الحكم بكون تولد المولود من الأجزاء الأصلية للمأكول دليل ظني على كونها أجزاء أصلية للمولود أيضًا، كما يدل عليه تعلق التولد بمن الأجزاء الأصلية.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فهو مبدأ لا معاد)** لأن المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث، وهذا قد وجد في الوقت الأول الذي هو وقت الحدوث، وهو المبدأ، وأيضًا أن أعبد الوقت الأول لزم كون الشيء مبدأ من حيث إنه معاد، وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة أنه مبدأ ومعاد، وأيضًا حينئذٍ يلزم رفع

التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادًا إلا من حيث كونه مبدأ، والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري.

(قوله: وإلا فلا إعادة بعينه... إلخ) ضرورة أن الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر.

(قوله: وإلا يلزم تبدل الأشخاص بحسب الأوقات) أي: وذلك باطل؛ فإنا قاطعون بأن هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالأمس، حتى إن من زعم خلافه نسب إلى السفسطة، وتغاير الاعتبارات والإضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: وثانيًا بأن المبدأ... إلى آخره) **الجواب الأول**: منع كون الوقت من المشخصات.

والثاني: تسليمه، ومنع كون الموجود في الوقت الأول مبدأ ألبتة مستندًا بأنه إنما يلزم لو لم يكن الوقت أيضًا معادًا ولم يكن مسبوقًا بحدوث آخر.

(قوله: فإنه في التحقيق... إلخ) بل معناه: في التحقيق تخلل الاتصاف بالعدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الأزمنة، وذلك كلبس شخص معين ثوبًا معينًا ثم خلعه ثم لبسه، ولا استحالة فيه، وهو ظاهر.

(قوله: وفيه بحث) أي: في هذا الجواب بكلا وجهيه؛ لأن قوله: «إذ الاختلاف... إلخ» ناظر إلى كليهما، وأما قوله: «ثم لا يخفى... إلخ» فنظر إلى الوجه الثاني فقط.

(قوله: لعل الله يحفظها... إلخ) وقد ادعى المعتزلة أنه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك؛ ليتمكن من إيصال الجزاء إلى مستحقه، ونحن نقول: لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج إلى إعادة الجمع والتأليف، بل إنما يعاد إلى الحياة والصور والهيئات. كذا في «شرح المقاصد».

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: قالوا: إن أعيد الوقت الأول)** هنا احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يراد من الوقت الأول مجموع عمر المبتدأ بأن يجعل جميع عمره وقتًا واحدًا وحدة اعتبارية، فالقضية موجبة شخصية، وقوله: «وإلا» حينئذٍ

سالبة شخصية فلا يكون الترديد حاصرًا لوجود شق ثالث، وهو أن يعاد بعض أجزاء عمره، وفساد هذا الشق هو بعينه فساد الشق الأول.

والثاني: أنه يراد من الوقت واحد من آنات عمره، وتجعل اللام للاستغراق فهي موجبة كلية، وقوله: «وإلا» حينئذٍ رفع للإيجاب الكلي في قوة السالبة الجزئية، ولا يصح ملازمة الشق الثاني حينئذٍ؛ إذ السلب الجزئي لا يمنع الإيجاب الجزئي، فيجوز أن تعاد الأوقات، فيصير المعاد عين المبتدأ في ذلك الوقت، وإن لزم حينئذٍ المحذور الأول. فتأمل.

والثالث: أن يراد من الوقت واحد من آنات عمره كما في الثاني لكن تجعل اللام للعهد الذهني، وحاصله: إرادة فرده كما في أدخل السوق فهي موجبة جزئية، وقوله: «وإلا» حينئذٍ سالبة كلية، وهذا الاحتمال هو المراد.

(قال الخيالي: وأجيب أولاً بأن إعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود) أي: معنى إعادة العين إعادته بالمشخصات الموجودة القائمة بوجود الشخص، ولا نسلم أن الوقت منها؛ لأن الوقت فيه اختلاف في أنه شيء موجود أو معدوم، ولو فرضنا أنه موجود فهو ليس بقائم بوجود الشخص، وإنما القائم بوجوده المعنى المصدري وهو المقارنة للوقت وهو ليس بموجود.

وملخص الجواب اختيار الشق الثاني ومنع قولهم: «فلا إعادة» بإرجاع المنع إلى دليله، وهو قولهم: «لأن الوقت... إلخ» وتقريره أنه إذا كان الوقت من جملة العوارض، فيلزم من انتفاء إعادة الوقت جميعًا انتفاء الإعادة بعينه، لكن المقدم حق وتقرير منعه إنك إذا أردت أن الوقت من جملة العوارض المشخصة المعتبرة في الوجود فلا نسلم ذلك، وإلا يلزم تبدل الأشخاص بحسب الأوقات، وإن أردت أنه من جملة العوارض مطلقًا فلا نسلم الملازمة المطوية؛ إذ لا يلزم من انتفاء فرد من أفراد العام انتفاء نوع معين من ذلك العام.

وتوضيح ذلك الكلام أن إعادة العين إنما تتوقف على إعادة جميع المشخصات المعتبرة في الوجود، وتلك المشخصات نوع مخصوص من مطلق المشخصات، وبانتفاء فرد من أفراد ذلك النوع ينتفي إعادة العين، ولا يلزم من

انتفاء فرد من أفراد مطلق المشخصات انتفاء فرد من أفراد ذلك النوع؛ إذ يجوز أن يكون ذلك الفرد المنتفي من النوع الآخر، وهو العوارض الغير المعتبرة في الوجود.

(**قال الخيالي: وإلا يلزم تبدل الأشخاص بحسب الأوقات**) فإن هذا الشخص مع هذا المشخص غير نفسه مع ذلك المشخص، وملخص ذلك تبدل المشخصات مع بقاء ذات الشخص.

(**قال الخيالي: يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث مشخص خارجي**) يعني: إن لزوم تبدل الأشخاص إنما هو على تقدير إرادة الإيجاب الكلي، وأما على إرادة وقت بعينه فلا، وفيه: إنه على هذه الإرادة تمنع الملازمة المطوية؛ لأن المدعي ألا إعادة بعينه أصلاً، وذلك استغراق للإعادات، فإن إعادة زيد المعدوم مثلاً بجميع مشخصاته الموجودة وقت حدوثه إعادة بعينه، وإعادته بجميع مشخصاته الموجودة في وقت من أوقات بقائه كوقت بلوغه مثلاً إعادة أخرى بعينه، وإعادته بجميع المشخصات الموجودة في وقت آخر من أوقات بقائه كوقت شيخوخته إعادة أخرى بعينه، وإن شئت قلت: كوقت طرئان العدم عليه.

ولا يمكن إعادة شخص بجميع مشخصاته المتعاقبة المتضادة كصغره وكبره وسنه وهزاله وذلك ظاهر، وإذا تمهد هذا فكون وقت الحدوث فقط من المشخصات الخارجية إنما يستلزم انتفاء الإعادة بعينه الموجودة وقت الحدوث، على تقدير ألا يعاد الوقت أصلاً. فتأمل.

ثم اعلم أن الخصم إنما اختار وقت الحدوث من بين الأوقات؛ لأنه أقرب لأن يكون مشخصًا خارجيًا؛ لأن الشيء يكون موجودًا في الخارج في وقت الحدوث، بعد أن كان معدومًا.

(**قال الخيالي: مع أنه كلام على السند**) كشف هذا الكلام قد أعيى الأذكياء، ومعناه في عرف المناظرين: أنه كلام على السند الأخص، والكلام على السند إنما يكون مفيدًا إذا كان مؤديًا إلى إثبات المقدمة الممنوعة الذي يجب على المعلل عند منع المانع، وذلك إذا كان السند مساويًا لنقيض المقدمة الممنوعة أو أعم مطلقًا منه.

وأما إذا كان أخص مطلقًا منه فلا؛ لأن انتفاء الأخص لا يستلزم انتفاء الأعم فلا ينتفي نقيض المقدمة الممنوعة فلا يثبت عينها، فيكون الكلام كلامًا على السند بلا رجوع إلى إثبات المقدمة الممنوعة، وذلك لا يفيد شيئًا؛ لأن المنع المجرد كالمنع مع السند، وكشف المقام يحتاج إلى معرفة نقيض المقدمة الممنوعة، ومعرفة النسبة بينه وبين السند المذكور والمقدمة الممنوعة موجبة كلية في الظاهر.

ويحتمل أن تكون شخصية ونقيضهم سلبهما ولزوم الباطل من عين المقدم يستلزم ثبوت نقيضها بلا شك، لكن ثبوت نقيضها قد يلزم من شيء آخر، وهو انتفاء عينها في الواقع بلا استلزام المحال، فإن المعدومات الممكنة لا يلزم من وجودها محال مع أنها معدومة كالفلك العاشر مثلاً.

وبالجملة: إن هنا سندًا آخر يستلزم نقيض المقدم الممتنع، وهو كون الأوقات أمورًا عدمية غير معتبرة في وجود الشيء فلو استند المانع به لكفى سواء كانت المقدمة موجبة كلية أو شخصية، كأن قال: لا نسلم كون جميع الأوقات أو وقت الحدوث مشخصًا خارجيًا كيف والأوقات أمور معدومة غير معتبرة في وجود الشيء، والمانع استند بغير هذا السند في منع الموجبة الكلية، وهو لزوم تبدل الأشخاص، والمحرر دفعه بحمل المقدمة على الشخصية، فللمانع أن يعود ويمنع الشخصية مستندًا بالسند الذي ذكرناه، وله أن يستند بسند آخر مخصوص بمنع الشخصية، وهو لزوم انتفاء الشخص كما أن لزوم تبدل الأشخاص بخصوص بمنع الكلية.

وصرح الخيالي بالسند المخصوص بمنع الشخصية بقوله: «مدفوع» بأن المعتبر في الوجود ما لا يتصور هو بدونه، وتقريره أن دفعك السند المذكور بالتحرير كلام على السند الأخص، والمقدمة المذكورة بعد التحرير ممنوعة أيضًا بسند آخر، وهو أنه لو كان وقت الحدوث معتبر في وجود الشخص للزم أن ينتفي الشخص بانتفائه؛ لأن المعتبر في وجود الشخص ما لا يتصور وجود الشخص بدونه وهو سفسطة، فإن الشخص الموجود في وقت البقاء عين الشخص الموجود في وقت الحدوث.

وبالجملة: إن في المقام ثلاث أسانيد:

أحدهما: مشترك بين منع الكلية والشخصية، وهو الذي ذكرناه بقولنا: كيف، والأوقات أمور معدومة... إلخ.

والآخران: مخصوصان؛ أحدهما بمنع الكلية وهو الذي ذكره المجيب، والآخر مخصوص بمنع الشخصية وهو الذي ذكره الخيالي.

ثم اعلم أن ما قاله الخيالي وهو ما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الإعادة ليس من تتمة السند، بل هو في مقام التفريع على بطلان كون وقت الحدوث مشخصًا خارجيًا، وتقريره إن وقت الحدوث لا يضر عدمه في بقاء الشخص بعينه، وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص بعينه لا يضر عدمه في إعادة الشخص بعينه، ينتج أن وقت الحدوث لا يضر عدمه في إعادة الشخص بعينه.

يقول الفقير: ولتكن هذه المقالة رسالة مني إلى الأذكياء في الأقطار.

(قال الخيالي: وقالوا أيضًا لو أعيد المعدوم... إلخ) إن استدلال الخصم مبني على زعم أن إعادة المعدوم بعينه إنما تكون بإعادته بجميع مشخصاته خارجية أو اعتبارية، وعلى فرضه فالملازمة واستحالة اللازم بديهيتان فلا مجال لمنعهما.

أما بداهة الأولى: فلأن الاتحاد في جميع المشخصات لا يكون إلا بالاتحاد في الزمان والمكان أيضًا، فيرتفع التعدد حينئذٍ بين المبدأ والمعاد، فيكونان شيئًا واحدًا موجودًا في زمان واحد في مكان واحد؛ لأن المكان الواحد لا يشغله جسمان في زمان واحد، فتخلل العدم حينئذٍ بين المبدأ والمعاد تخلل بين الشيء ونفسه.

وأما بداهة الثانية: فلأن التخلل يتوقف على الطرفين ولا تعدد على ما مرَّ إن قلت: التخلل لا يتوقف إلا على الطرفين، سواء تغايرا ببعض الوجوه أو اتحدا في جميع الوجوه، فما وجه ما في «شرح المواقف» في بيان الخلف في هذه الدعوى؛ إذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين.

قلت: الشيئان لا يكونان إلا متغايرين، ولو في بعض الوجوه الاعتبارية؛ إذ لو اتحدا في جميع الوجوه لزم اتحادهما في الزمان والمكان أيضًا،

فيرتفع التعدد حينئذٍ كما عرفت، فتوصيف الطرفين بالمتغايرين ليس للتقييد.

وإذا عرفت ما قررنا فاعرف أن قول الخيالي: «وأجيب بمنع الاستحالة» لا يصح إلا بعد ادعاء أن إعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود، ومنع كون الوقت منها وكأنه لاحظه في هذا الجواب ولم يصرح به اكتفاء بسبقه.

وحاصل جوابه: منع الاستحالة مستندًا بمنع الملازمة وتقريره لا نسلم الاستحالة، كيف واللازم ليس بتخلل العدم بين الشيء ونفسه في التحقيق، بل اللازم في التحقيق تخلل العدم بين زمان الوجود، وقد عرفت أن منع الملازمة لا يتم إلا بادعاء أن إعادة العين ليس كما يتوهمه المستدل بل ذلك بإعادة المشخصات المعتبرة في الوجود، فوجب أن يلاحظ هذا في سند منع الملازمة، وعلى تلك الملاحظة يجوز كون زمان المعاد غير زمان المبدأ، فيكون تخلل العدم حينئذٍ بين زمان الوجود، واعلم أن الظاهر في مثل هذا المقام منع الملازمة.

(قال الخيالي: وقد يجاب بتجويز التميز في الوقتين... إلخ) وهذا منع للاستحالة أيضًا، لكن مع تسليم أن تخلل العدم بين الحاصلين في الزمانين لا بين الزمانين، وتجويز تغاير الحاصلين تغايرًا اعتباريًا، وإن اتحدا ذاتًا وشخصًا.

وهنا بحث، وهو أن العوارض الغير المشخصة ما هي، والذي انتهى إليه فكر الفقير أن كل جزئي اتصف به جزئي آخر فهو عارض مشخص، كسواد زيد وقيامه، ومقارنته بزمان ومكان إلى غير ذلك، والمعنى الكلي الذي تضمنه العارض المشخص هو العارض الغير المشخص، وهو مطلق السواد أعم من سواد زيد وعمرو وحجر وشجر، وكذا القيام والمقارنة بالزمان سواء كان قيام زيد أو قيام عمرو، وسواء كانت المقارنة بالزمان مقارنة زيد مقارنة عمرو، وإنما لم يكن هذا المعنى الكلي مشخصًا لاشتراكه بين الأشخاص وعدم اختصاصه بشخص.

وإذا تقرر هذا فاعلم أن التميز بالعارض الغير المشخص إنما يكون بتبدله، وهو يستلزم تبدل العارض المشخص؛ لأن انتفاء العام يستلزم انتفاء

الخاص، ووجوده يستلزم وجود خاص ما؛ إذ لا وجود للعام إلا في ضمن الخاص، فهذا السند باطل في حد ذاته؛ إذ لا يمكن التميز بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها.

(**قال الخيالي: وأيضًا لو تمَّ... إلخ**) نقض إجمالي بإجراء خلاصة الدليل؛ لأن الدليل تخلل العدم وهذا تخلل الزمان، ومدار الاستحالة هو التخلل مطلقًا، وهنا جواب آخر غير ما يجيب به المحشي، وإن المدعي غير متخلف؛ لأن بقاء شخص ما زمانًا ممتنع؛ لأن الوقت من المشخصات الخارجية في زعم الخصم، وإن كان كل منها باطلاً كما سبق وكان المحشي لما أسلف الإشارة إليه لم يلتفت إلى دفع ذلك الجواب الآخر.

(**قال الشارح: لأن مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية... إلخ**) يريد أن صغرى الخصم ممنوعة، وسنده تحرير الحشر وتقرير، دليل الخصم أن الحشر الجسماني إعادة المعدوم بعينه وهو ممتنع.

وتقرير المنع أنا لا نسلم الصغرى، كيف ومعنى الحشر: جمع الأجزاء الأصلية وإعادة الروح إليها، فليس هنا أصل الإعادة فضلاً عن أن يكون بعينه؛ لأن الأجزاء الأصلية والروح لم ينعدم شيء منهما بل انفصل الروح عن البدن وبقي موجودًا، وتفرقت أجزاء البدن وبقيت موجودة.

وقول الشارح: «سواء سمى ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسمِ» معناه إن لم يسمِ فالصغرى ممنوعة، وإن سمى فالكبرى ممنوعة، وهو واضح حينئذٍ؛ لأن دليلهم الذي نقله الخيالي لا يجري على جميع الأجزاء الأصلية وضم الروح إليها، وإن سمى المعدوم بعينه لكن هنا إشكال؛ لأن تلك التسمية كيف تمكن حتى فرض وقوعها.

ولعل مدار إمكانها أن النصوص دلت على أن تلك الأجزاء يعاد إليها من عوارضها ما يميزها عن غيرها، حتى إن الإنسان يعرف والديه وولده وأخيه وصاحبته يدل عليه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ...﴾ [عبس: ٣٤-٣٥] فمجموع الأجزاء والعوارض المميزة يسمى معادًا؛ لأن ذلك المجموع قد انعدم بانعدام بعض أجزائه وهو العوارض المميزة فتأمل، وقد

يتسامح في تسمية العينية فيقال للرجل الأحمر في الأمس وقد زالت حمرته اليوم: إن هذا الرجل هو الرجل الذي رأيناه بالأمس.

وبالجملة: إن معنى العينية مطابقة شيء لآخر في مادته وجميع عوارضه، وقد يطلق مجازًا على مطابقة شيء لآخر في مادته وعوارضه المميزة عن الأغيار سواء طابقه في جميع العوارض أو لا.

(قال الخيالي: ذهب البعض... إلخ) الغرض من نقله أن هذا يرد على جواب الشارح إبطالاً لسنده الذي استند به في منع الصغرى، القائلة بأن الحشر إعادة المعدوم بعينه.

وأقول: ولو سلم هذا الإبطال، وسلمنا أن الحشر إعادة المعدوم بعينه؛ إذ لا تدعي أن الله تعالى يعيد جميع العوارض المشخصة للأجزاء الأصلية، فلا يفيد الأدلة النقلية.

(قال الخيالي: فإن قيل: يحتمل أن يتولد... إلخ) حاصله: انتقال إلى معارضة أخرى بمادة أخرى، وتقريرها أن دعوى وجود حشر جميع النفوس البشرية غير صحيح؛ إذ يحتمل أن يؤكل إنسان ويصير جزء من الآكل، ويتولد من ذلك الجزء نطفة يتولد منها شخص آخر، وحشر ذلك المأكول محال لمثل الدليل المذكور في الشرح مع تغيير ما. فتأمل.

وحاصل الجواب: إنه يجوز أن يحفظ الله الأجزاء الأصلية من المأكول، من أن يصير جزءًا من بدن آخر، ويجوز أن يجعله جزء منه لكن يحفظه من أن يصير نطفة يتولد منها شخص آخر.

وقول الخيالي: «والفساد في الوقوع لا في الجواز» جواب سؤال مقدر تقريره أن هذا الجواز لا يدفع الاحتمال المذكور، وتقرير الجواب أن الاحتمال المذكور لا يضرنا ما لم يقطع به؛ لأنه ذكره في مقام المعارضة ولا يفيد فيها إلا القطع، ولا قاطع به لما ذكرنا من الاحتمال.

يقول البائس الفقير محمد المرعشي، الملقب بساجقلي زاده، وأكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة: هذا آخر ما تيسر لي من التمشية والحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات، و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠﴾

وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات: ١٨٠-١٨٢] وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم، آمين.

❊ قال شجاع الدين: **(قوله: قالوا)** أي: في الاستدلال على امتناع إعادة المعدوم بعينه.

(قوله: إن أعيد) المعدوم بعينه فإما أن يعاد الوقت الأول أيضًا أو لا يعاد، وكل منهما باطل، فإعادة المعدوم باطل.

(قوله: فهو مبدأ ولا معاد) أي: للشخص؛ لأنه عند إعادة الوقت الأول يكون الشخص المعاد واقعًا في وقته الأول، وكل ما هو واقع في وقته الأول فهو مبتدأ، فالشخص المعاد يكون مبتدأ لا معادًا. هذا خلف.

(قوله: من جملة العوارض) والمعاد إنما يكون معادًا بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه.

(قوله: وأجيب أولاً) حاصل الجواب الأول: منع الملازمة الثانية، ولما كانت مستدلاً عليها رجع المنع إليها.

(قوله بأن إعادة العين... إلخ) أي: اللازم في إعادة الشيء بعينه إعادته بعوارضه الشخصية لا بمطلق العوارض.

(قوله: بالمشخصات المعتبرة في الوجود) أي: العوارض اللازمة للشخص.

(قوله: تبدل الأشخاص... إلخ) أي: لو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجود الشخص في الخارج لزم أن يكون الشخص الموجود في كل وقت شخصًا آخر، وهو باطل قطعًا.

(قوله: إن وقت الحدوث مشخص خارجي) أي: لازم لوجود الشخص، فلا يلزم من تبدل الأشخاص بحسب الأوقات أن يكون الموجود في كل وقت شخصًا آخر.

(قوله: لأنا نقول: هذا مع أنه كلام على السند) وهو قوله: «وإلا يلزم... إلخ».

(قوله: بأن المعتبر في الوجود... إلخ) أي: المشخص المعتبر في

وجود الشخص ما لا يمكن بقاء الشخص بدونه، والشخص يبقى بدون وقت الحدوث، فلا يكون وقت الحدوث مشخصًا معتبرًا في وجوده، فلا يلزم من عدم إعادة وقت الحدوث عدم إعادة المعدوم بعينه.

(**قوله: وما لا يضر عدمه... إلخ**) يعني: عدم وقت الحدوث لا يضر في بقاء الشخص الموجود، وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص الموجود لا يضر عدم إعادة كون الشخص معادًا بعينه، فعدم إعادة وقت الحدوث لا يضر في إعادة المعدوم بعينه.

(**قوله: وثانيًا بأن المبتدأ... إلخ**) أي: أجيب ثانيًا.

وحاصل الجواب الثاني: منع الملازمة الأولى مع السند، تدبر.

(**قوله: معاد فرضًا**) أي: فرض هنا إعادة الوقت، فالموجود في الوقت المعاد معاد.

(**قوله: هذا خلف**) لأن تخلل العدم لا يتصور بين الاثنين؛ إذ الإثنينية تستلزم التغاير، ولا تغاير بين الشيء ونفسه.

(**قوله: وأجيب بمنع الاستحالة... إلخ**) أي: لا نسلم أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال؛ إذ مآله إلى تخلل العدم بين زمان الوجود قبل العدم وزمان الوجود بعد العدم، ولا استحالة فيه.

(**قوله: وقد يجاب تجويز التمييز... إلخ**) أي: تجويز التمييز بين الشخص المبتدئ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة؛ أي: لا نسلم أنه لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه، وإنما يلزم ذلك أن لو أريد بإعادة المعدوم بعينه إعادته مع جميع عوارضه، وأما إذا أريد به إعادته مع جميع عوارضه المشخصة كما هو النزاع فيه فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه، بل يكون بين الشخص المبتدئ والمعاد مغايرة بالعوارض الغير المشخصة، فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه.

(**قوله: أيضًا لو تم... إلخ**) هذا نقض إجمالي؛ أي: لو تم هذا الدليل

بجميع مقدماته لم يستلزم تمامه الباطل، وهو امتناع بقاء شخص ما زمانًا لكنه يستلزمه، فإنا نقول: لو بقي شخص ما زمانًا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه، واللازم باطل فالملزوم مثله.

(قوله: وفيه بحث... إلخ) هذا إثبات للملازمة الممنوعة؛ أي: لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين المشخصات وبين نفسها، وبين ذات الشخص ونفسه، وهو مستلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه.

والجواب: إنه إن أريد أنه لزم تخلل العدم بين المشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فممنوع؛ لجواز أن تكون المشخصات في الابتداء مقارنة لعوارض غير مشخصة، وتكون في الإعادة مقارنة لعوارض غير مشخصة أخرى، وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنًا لعوارض غير مشخصة، وفي الإعادة مقارنًا لعوارض غير مشخصة أخرى، فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه، وإن أريد به أنه لزم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع الوجوه أو لا فمسلم، لكن لا نسلم أنه مستلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه.

(قوله: ثم لا يخفى أن معنى التخلل... إلخ) هذا منع للملازمة المذكورة في النقض؛ أي: لا نسلم أنه لو بقي شخص ما زمانًا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه، وإنما يلزم ذلك أن لو كان الوقوع في الخلال متصورًا وهو لا يتصور في الشخص الباقي.

والجواب: إن زمان بقاء الشخص قد تخلل بين الزمان الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده، فيكون زمان البقاء واقعًا في خلال الزمانين.

(قوله: ولا تخلل في الشخص الباقي) فلا يلزم من بقاء الشخص زمانًا تخلل الزمان بين الشيء ونفسه.

* **قال الشارح**: [**فإن قيل: هذا قول بالتناسخ؛ لأن البدن الثاني ليس هو**

الأول؛ لما ورد في الحديث من أن «أهل الجنة جرد مرد مكحلون»[(١)] و«أن الجهنمي ضرسه مثل جبل أُحد»[(٢)]، ومن ها هنا قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ. قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقًا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سُمي مثل ذلك: تناسخًا، كان نزاعًا في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخًا أم لا].

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «**أهل الجنة جرد مرد**»[(٣)] أخرجه الترمذي، وقال: هو حسن غريب، من رواته معاذ بلفظ: «**يدخل أهل الجنة الجنة جردًا مردًا مكحلين بني ثلاث وثلاثين**»[(٤)].

وحديث: «**أن الجهنمي ضرسه مثل أُحد**»[(٥)] أخرجه أحمد عن أبي هريرة بلفظ: «**ضرس الكافر مثل أحد**»[(٦)]، ورواه أيضًا مسلم بلفظ: «**ضرس الكافر**ـأو ناب الكافرـ **مثل أُحد**»[(٧)].

(**قوله: قلنا: إنما يلزم التناسخ... إلخ**) حاصل الجواب: إن التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الأجزاء، لا بحسب الهيئة والتركيب كالتغاير هنا.

* قال العصام: (**قوله: لما ورد في الحديث: «إن أهل الجنة جرد مرد»**[(٨)]**و«إن الجهنمي ضرسه مثل أُحد»)**[(٩)] يقتضي هذا أن بدنًا جرد عن لحيته وعن إشعاره يكون بدنًا آخر، وأن بدنًا يتورم بعض أعضائه يكون بدنًا آخر، مع أنه خلاف المتعارف، وقد يجاب بأن عظم الضرس بالانتفاخ لا بضم زائد،

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٥٣٩) وقال: حسنٌ غريب. والدارمي (٢٨٢٦).

(٢) أخرجه مسلم (٢٨٥١)، والترمذي (٢٥٧٩) وقال: حسن. وأخرجه أيضًا: ابن حبان (٧٤٨٧). بلفظ: «ضِرْس الكافر ـ ناب الكافر ـ مثلُ أحد، وغلَظُ جلده: مسيرةُ ثلاث». ولم أقف على لفظ المصنف.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) تقدم تخريجه.

(٨) تقدم تخريجه.

(٩) تقدم تخريجه.

وإلا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية، ويرد بأن العذاب للروح المتعلق به.

ويمكن أن يرد بأن الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب، وإنما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه، بل يجوز أن تكون الأجزاء المزيدة هي النار، لكن وجوه الرد كلها كلام على السند؛ لأن الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين؛ لكونه بالانتفاخ، وإلا لزم التعذيب بلا شركة.

وقوله: «ومن ها هنا قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ» مما يخالف المقصود؛ لأنه يوهن فساد التناسخ، والأليق أن يذكر في الجواب بأن يقال: وإن سمي مثل هذا تناسخًا كان هذا نزاعًا في مجرد الاسم، ومن ها هنا قال من قال: «ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قديم راسخ».

(قوله: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقًا من الأجزاء الأصلية... إلخ) يعني: إن التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن إلى بدن متغايرين في الأجزاء الأصلية، لا أن البدن الثاني عين الأول حتى يرد بالمغايرة استدلالاً بالسمع كما وقع لبعض.

* قال ولي الدين: **(قوله: ويرد بأن... إلخ)** الراد هو المحشي الخيالي.

(قوله: لكن وجود الرد) جميع النسخ التي رأيناها: «وجود الرد»، والصواب: «وجوه الرد».

* قال الخيالي: **(قوله: وإن الجهنمي ضرسه مثل جبل أُحد)** قيل: ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد، وإلا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية، وفيه بحث؛ لأن العذاب للروح المتعلق به.

(قوله: قلنا إنما يلزم التناسخ... إلخ) حاصل الجواب: إن التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الأجزاء، والتغاير ها هنا في الهيئة والتركيب، وقد يتوهم أن حاصله: منع التغاير بناءً على أن البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الأول فيكون عين الأول، فيعترض بأن قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد أجزائهما بناءً على تغاير الهيئة والتركيب، وأنت خبير بأن دعوى اتحاد الأجزاء غير مسموعة، فتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لأن العذاب للروح المتعلق به)** لأنه

المدرك للذة والألم سواء كان ذلك جسمًا لطيفًا ساريًا فيه على ما هو مذهب أكثر المتكلمين، أو جوهرًا مجردًا على ما هو مذهب المحققين أو غير ذلك، ولو سلم أن الألم للأجزاء، فيجوز أن يحفظ الله تلك الأجزاء الزائدة عن التعذيب.

(قوله: حاصل الجواب) أن التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقًا من أجزاء البدن الأول وهو غير لازم، وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الأجزاء الأصلية للبدن الأول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ، فإن الشخص يتبدل من أول عمره إلى آخره هيئةً وتركيبًا ولا تناسخ.

(قوله: وأنت خبير بأن دعوى... إلخ) يعني: إن ما يدعيه المعترض من اتحاد أجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل، لم لا يجوز أن يكون أجزاء الجلد الثاني غير أجزاء الجلد الأول نقل عنه، ولعل المدعي يبني دعواه على أن مغايرة أجزاء الثاني للأول يستلزم التعذيب بلا معصية، وقد عرفت جوابه. انتهى كلامه.

قال الفاضل المحشي: وأما نفي تعلق الألم بالجلد فغير معقول؛ إذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الألم قطعًا، وفيه أنه إن أراد بكونه محل الألم أنه يتألم فهو ظاهر الفساد؛ إذ لا ألم في الجلد الذي لا حياة فيه، وإن أراد أنه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم، لكنه لا يقدح في كونه مركبًا من الأجزاء الزائدة لعدم كونه معذبًا.

قال الفاضل الجلبي: يرد عليه أن منع اتحاد أجزاء الجلدين ميل إلى التناسخ ورجوع عن طريق الحق؛ لأن المراد بالأجزاء في كلام المعترض الأجزاء الأصلية، وفيه أن التناسخ هو أن يكون البدن الثاني مغايرًا للأول بحسب الأجزاء الأصلية لا أن يكون جلده مغايرًا لجلده.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ولعل المدعي)** أراد به المعترض المذكور.

(قوله: وقد عرفت جوابه) وهو أن العذاب للروح المتعلق به.

(قوله: قال الفاضل المحشي) معترضًا على قوله: «وقد عرفت».

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وأنت خبير... إلخ)** نقل عنه: ولعل

المدعي بنى دعواه على أن مغايرة الأجزاء الثانية للأجزاء الأولى يستلزم التعذيب بلا معصية، وقد عرفت جوابه.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لا بضم زائد)** أي: لا يجوز أن يكون ذلك بضم أجزاء من خارج.

(قوله: وفيه بحث) أي: في لزوم تعذيب الجزء الزائد.

(قوله: حاصل الجواب... إلخ) أي: إن أريد بقوله: «لأن البدن الثاني ليس هو الأول» مغايرة البدن الثاني للأول في ذوات الأجزاء فهو ممنوع، وإن أريد به مغايرة الثاني للأول في الهيئة فمسلم، لكن لا نسلم أنه يلزم منه التناسخ.

(قوله: إن حاصله منع التغاير... إلخ) أي: لا نسلم أن البدن الثاني مغاير للبدن الأول؛ لجواز أن يكون البدن الثاني مخلوقًا من أجزاء البدن الأول، فيكون البدن الثاني عين البدن الأول.

(قوله: فيعترض... إلخ) والاعتراض إثبات للمقدمة الممنوعة؛ أي: إثبات أن البدن الثاني مغاير للبدن الأول بأن قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] يدل على أن الجلدين متغايران في الهيئة مع اتحاد أجزائهما، وأنت خبير بأن حاصله منع دلالة الآية على اتحاد أجزاء الجلدين، وإن استدل عليه بأنه لو كان أجزاء الجلد الثاني مغايرة لأجزاء الجلد الأول لزم التعذيب بلا معصية؛ لأن المعصية للجلد الأول أجيب بمنع لزوم التعذيب بلا معصية، وإنما يلزم أن لو كان العذاب للبدن، ويجوز أن يكون العذاب للروح لا للبدن، ولا يلزم التعذيب بلا معصية.

(قوله: بأن دعوى اتحاد الأجزاء) بقوله: مع اتحاد أجزائهما.

قال في الحاشية: ولعل المدعي بنى دعواه على أن مغايرة الأجزاء الثانية الأجزاء الأولى تستلزم التعذيب بلا معصية، وقد عرفت جوابه. انتهى كلامه. وهو أن العذاب للروح.

(قوله: غير مسموعة) إذ لا يدل قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] على اتحاد الأجزاء.

[الوزن حق]

* **قال الشارح: [(والوزن حق) لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته، وأنكره المعتزلة؛ لأن الأعمال أعراض، وإن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها، ولأنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث. والجواب: إنه قد ورد في الحديث: «إن كتب الأعمال هي التي توزن»[1] فلا إشكال، وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا توجب العبث].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والعقل قاصر عن إدراك كيفيته)** ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملاً بالحقيقة لإمكانها، وفي السُّنة ما يشهد لذلك كحديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي والحاكم، وقال: صحيح على شرط مسلم، فإن فيه: «**إن سجلات السيئات توضع في كفة والبطاقة في كفة، وإن السجلات تطيش والبطاقة تثقل**»[2] وهو يدل أيضًا على خلاف ما زعمه بعضهم من أن علامة ثقل الكفة أن ترتفع، وعلامة خفتها أن تنخفض.

(قوله: وأنكره المعتزلة) أي: عن آخرهم كما في «المواقف» إلا أن منهم من أحاله عقلاً، ومنهم من جوزه ولم يحكم بنبوته كأبي الهزيل وبشر بن المعتمر، وعلى الأولين يحمل البعض الذي اقتصر في

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٥٣٩)، وأحمد (٢/٣٤٣)، والطبراني في الأوسط (٥٥٨٠)، بنحوه.

(٢) أخرجه أحمد (٦٩٩٤)، والترمذي (٢٦٣٩)، والحاكم (٩)، والبيهقي في الشعب (٢٨٣)، وابن ماجه (٤٣٠٠).

«شرح المقاصد» على نقل الإنكار عنه؛ حيث قال: وأنكره بعض المعتزلة ذهابًا إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف إذا زالت وتلاشت.

(قوله: قد ورد في الحديث. . . إلخ) أي: كما في حديث البطاقة الذي سبقت الإشارة إليه، والحصر المستفاد من قوله: «هي التي توزن» بضميمة انتفاء وزن غيرها نقلاً، وإن صحَّ لجواز أن تجسد الأعمال بمعنى أن يخلق الله أجسامًا نورانية وأجسامًا ظلمانية فتوزن.

* قال العصام: **(قوله: لم يمكن وزنها)** لأنه لا وزن لها، ولا يمكن وضعها في كفة الميزان، والعبث ما ليس فائدته على قدر العمل، والظاهر أن المراد نفي الفائدة مطلقًا، والجواب بأن كتب الأعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب، وهو أنه ثبت أن كتابًا فيه «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله» مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مد البصر، فإذا لم يكن للعمل وزن، فكيف يغلب الكتاب الصغير جدًا الكتب الطويلة الكبيرة؟!

والمنع المشار إليه بقوله: «**وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض**» ليس بشيء؛ لأنه لا ينكر أحد أن فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة، فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة، ويمكن أن تكون الحكمة في الوزن أن يطلع حفظة النار استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر، ومن أنكر الميزان فسره بملك يقابل الحسنات بالسيئات؛ ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما.

* قال الكفوي: **(قوله: فكيف يغلب)** وأجاب صلاح الدين عن هذا بأن الاستبعاد نشأ من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل، وهذا بخلاف وزن الأعمال فإنه غير ممكن عقلاً.

* قال الخيالي: **(قوله: إن كتب الأعمال هي التي توزن)** وقيل: بل تجعل الحسنات أجسامًا نورانية والسيئات أجسامًا ظلمانية.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: والعقل قاصر عن إدراك كيفيته)** وذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان واحد له كفتان ولسان وساقان عملاً بالحقيقة؛ لإمكانها، وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك.

(قال الشارح: لم يمكن وزنها) فكيف إذا زالت وتلاشت، بل المراد به: العدل الثابت في كل شيء، وإنما ذكر بلفظ الجمع وإلا فالميزان المشهور واحد.

وقيل: هو الإدراك، فميزان الألوان البصر، والأصوات السمع، والطعوم الذوق، وكذا سائر الحواس، وميزان المعقولات العلم والعقل. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: وقيل: بل تجعل الحسنات أجسامًا... إلخ) أما لفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦﴾ [القارعة:٦] ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨﴾ [القارعة:٨] وقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾ [الأنبياء:٤٧] فللاستعظام.

وقيل: لكل مكلف ميزان، وإنما الميزان الكبير واحد إظهارًا لجلالة الأمر وعظم المقام. كذا في «شرح المقاصد». **[الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم]**

*** قال الشارح: [(والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم. (حق) لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ [الإسراء:١٣] وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق:٧-٨] وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب، وأنكره المعتزلة زعمًا منهم أنه عبث، والجواب ما مرَّ].**

* قال العصام: **(قوله: والكتاب المثبت... إلخ)** وصف الكتاب تنبيهًا على أن المراد به معهود، والظاهر في قوله: «يؤتى» الذي يؤتى ليكون وصفًا بعد وصف ويتم بيان العهد.

وقوله: «**اكتفاء بالكتاب**» يحتمل معنيين: كتاب الله تعالى؛ أي: لظهور كتاب الله الدال على الحساب، وكتاب العبد؛ أي: لأن الكتاب يذكر الحساب؛ لأنه ليس الإله.

ومما لم يتعرضوا له وقد ثبت بالسنة: شفاعة القرآن لأهله ومحاجته لصاحبه، وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الأعمال، وقد نبه بالاستشهاد

بالحديث على أن السؤال عن المؤمنين على وجه الستر، وأن السؤال عن الذنب.

※ قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: اكتفاء بالكتاب)** لأنه من أهوال المحاسبة.

ومنها: تطاير الكتب، والسؤال، وشهادة الشهود العشرة الألسنة والأيدي والأرجل والسمع والجلود والأبصار والأرض والليل والنهار والحفظة الكرام.

ومنها: لغير الألوان ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

ومنها: المناداة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة والأهوال، مع أن المحاسب خبير، والناقد بصير ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الأشهاد، وزيادة في لذات هؤلاء ومراتبهم ومسراتهم، وآلام أولئك وأحزانهم، ثم في هذه ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات، وهل يظهر أثر هذه الأهوال في الأنبياء والأولياء وسائر الصلحاء والأتقياء؟ فيه تردد، والظاهر السلامة؛ لقوله تعالى: ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟﴾ [فصلت: ٣٠].

﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢].

[السؤال حق والحوض حق والصراط حق]

* **قال الشارح: [(والسؤال حق) لقوله تعالى: ﴿لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢] ولقوله ﷺ: «إن الله تعالى يدني المؤمن، فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه قد هلك، قال تعالى: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته، وأما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤوس الخلائق: ﴿هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ١٨]»[١] (والحوض حق) لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١] ولقوله ﷺ: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، وماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من يشرب منها فلا يظمأ أبدًا»[٢]. والأحاديث فيه كثيرة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «**إن الله تعالى يدني المؤمن**»[٣] أخرجه عن ابن عمر، والمراد بالدنو فيه: قرب الكرامة لا قرب المسافة، وبالمؤمن الجنس؛ إذ لا عهد في الخارج، فهو في المعنى كالنكرة، وبالكنف: الجانب، ومعنى وضع الله كنفه على عبده: عنايته به وصونه عن الخزي بين أهل الموقف، وحكمة تقديم المسند إليه في قوله: «وأنا أغفرها» إفادة

---

(١) أخرجه أحمد (٥٤٣٦) والبخاري (٢٣٠٩)، ومسلم (٢٧٦٨)، والنسائي في الكبرى (١١٢٤٢)، وابن ماجه (١٨٣)، وابن أبي شيبة (٣٤٢٢١)، وعبد بن حميد (٨٤٦)، وابن حبان (٧٣٥٥)، والطبراني في الأوسط (٣٩١٥)، والديلمي (٥٥٣).

(٢) أخرجه البخاري (٦٢٠٨)، ومسلم (٢٢٩٢)، وابن حبان (٦٤٥٢).

(٣) تقدم تخريجه.

التخصيص؛ لأن الذنوب لا يغفرها يومئذ إلا الله، وإنما لم يقل: «وأنا سترتها» لأن الستر في الدنيا كان باكتساب من العبد.

(قوله: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١﴾**)** كذا في «شرح المقاصد» أيضًا، وهو يقتضي أن المراد بالكوثر هو الحوض كما نقل عن عطاء، والأصح خلافه وأن الكوثر نهر في الجنة، والأظهر أن المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل، وسائر ما أنعم به عليه في الدارين.

وحديث: «**حوضي مسيرة شهر**»(١) رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو ابن العاص يرفعه بلفظ: «**حوضي مسيرة شهر، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، مَن شرب منه لا يظمأ أبدًا**»(٢).

وفي رواية: «**حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، وماؤه أبيض من الورق**»(٣).

* قال العصام: **(قوله: قرره بذنوبه)** معناه: حمله على الإقرار، وفي «القاموس»: كنف الله محركة حرزه وستره، وهو الظل والجانب والناحية.

(قوله: والحوض حق؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١﴾**)** الكوثر في الآية عند الأكثر: الخير المبالغ في الكثرة، ومن حمله على الماء قال: إنه اسم لنهر في الجنة، ومَن قال: إنه اسم حوض في الموقف قال سمي: كوثرًا؛ لأنه يمتلئ من نهر الكوثر، وتحقيقه في شروح كتب الحديث(٤)، فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه مسلم (٦١١١)، والطبراني (٨٨٩) وفي الأوسط (٥٠٥٩).

(٤) قَالَ ابن عباس فِي الْكَوْثَر: هُوَ الْخَير الْكَثِير الَّذِي أَعْطَاهُ الله إِيَّاهُ. قَالَ: قُلْت لِسَعِيدِ بْن جُبَيْر عَنْهُ: إِنَّهُ قَالَ فِي الْكَوْثَر: فَإِنَّ نَاسًا يَزْعُمُونَ أَنَّهُ نَهَر فِي الْجَنَّة، فَقَالَ سَعِيد: النَّهَر الَّذِي فِي الْجَنَّة مِنْ الْخَيْر الْكَثِير الَّذِي أَعْطَاهُ الله إِيَّاهُ. وَقَدْ أَخْرَجَ التِّرْمِذِيّ مِنْ طَرِيق اِبْن عُمَر رَفَعَهُ: «الْكَوْثَر نَهَر فِي الْجَنَّة حَافَّتَاهُ مِنْ ذَهَب وَمَجْرَاهُ عَلَى الدُّرّ وَالْيَاقُوت» قَالَ: حَسَن صَحِيح. وَفِي صَحِيح مُسْلِم عَنْ أَنَس: «بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْد النَّبِيّ ﷺ إِذْ غَفَا إِغْفَاءَة، =

وقوله: «**ماؤه أبيض من اللبن**» شاذ؛ لأنه لا يجيء أفعل التفضيل من اللون، وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللمعان، ويؤيد الأول ما في رواية: «**فيه أباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء**».

وقوله: «**ومن شرب منها فلا يظمأ أبدًا**» فلا يشرب ماء الجنة إلا للتنعم، وأما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فإما أن يحفظ الحوض منه وإما ألا يظمأ في جهنم.

* قال الخيالي: (**قوله: لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ١﴾**) يشير إلى أن الكوثر هو الحوض، والأصح أنه غيره، فإنه نهر في الجنة، والحوض في الموقف.

(**قوله: «وريحه أطيب من المسك»**[1]) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني إن وقع.

(**قوله: «من يشرب منه فلا يظمأ أبدًا»**[2]) ويجوز ألا يشرب منه إلا من قدر له عدم دخول النار، أو لا يعذب بالظمأ من شربه وإن دخل النار.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: والأصح أنه غيره، فإنه نهر في الجنة... إلخ**) سواء كان نهرًا على ما في رواية أو حوضًا على ما في رواية أخرى.

قال البيضاوي: روي أنه ﷺ قال: «**الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه**

= ثُمَّ رَفَعَ رَأْسه مُتَبَسِّمًا فَقُلْنَا: مَا أَضْحَكَكَ يَا رَسُول الله؟ قَالَ: نَزَلَتْ عَلَيَّ سُورَة، فَقَرَأَ: بِسْمِ الله الرَّحْمَن الرَّحِيم ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ...﴾ ثُمَّ قَالَ: أَتَدْرُونَ مَا الْكَوْثَر؟ قُلْنَا: الله وَرَسُوله أَعْلَم. قَالَ: «فَإِنَّهُ نَهَر وَعَدَنِيهِ رَبِّي عَلَيْهِ خَيْر كَثِير، وَهُوَ حَوْض تَرِد عَلَيْهِ أُمَّتِي يَوْم الْقِيَامَة».

وَقَدْ نَقَلَ الْمُفَسِّرُونَ فِي الْكَوْثَر أَقْوَالًا أُخْرَى غَيْر هَذَيْنِ تَزِيد عَلَى الْعَشَرَة؛ مِنْهَا قَوْل عِكْرِمَة: الْكَوْثَر النُّبُوَّة، وَقَوْل الْحَسَن: الْكَوْثَر الْقُرْآن، وَقِيلَ: تَفْسِيره، وَقِيلَ: الْإِسْلَام، وَقِيلَ: إِنَّهُ التَّوْحِيد، وَقِيلَ: كَثْرَة الْأَتْبَاع، وَقِيلَ: الْإِيثَار، وَقِيلَ: رِفْعَة الذِّكْر، وَقِيلَ: نُور الْقَلْب، وَقِيلَ: الشَّفَاعَة، وَقِيلَ: الْمُعْجِزَات، وَقِيلَ: إِجَابَة الدُّعَاء، وَقِيلَ: الْفِقْه فِي الدِّين، وَقِيلَ: الصَّلَوَات الْخَمْس. انظر: فتح الباري لابن حجر (١٤/ ١٥٤).

(١) تقدم تخريجه. (٢) تقدم تخريجه.

خير كثير، ماؤه أحلى من العسل، وأبيض من اللبن، وألين من الزبد، وأبرد من الثلج»[1]، وقيل: هو حوض فيها.

(قوله: والحوض في الموقف) على ما روي من أن الصحابة قالوا: يا رسول الله، أين نطلبك؟ قال: «**على الصراط، فإن لم تجدوا فعلى الميزان، فإن لم تجدوا فعلى الحوض**»[2] فإنه يدل على أن الحوض في المحشر.

قال الإمام الزاهدي في «تفسيره»: روي في الأخبار أن الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي ﷺ، فإذا كان في الموقف يأتي به في الموقف، وإذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة، فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف أيضًا.

(قوله: ويجوز أن يكون له طعم... إلخ) إشارة إلى دفع توهم، وهو أن هذا الحديث يدل على ألا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى؛ لأن الشرب إنما يكون لدفع الظمأ، وحاصل الدفع: إن وقوع الشرب الثاني غير معلوم، وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون للتنعم لا لدفع الظمأ.

(قوله: ويجوز ألا يشربه إلا من قدر له... إلخ) دفع توهم، وهو أن يقال: إن المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب منه يجب ألا يظمأ مع أن الظمأ لازم للإحراق بالنار، وفي قوله: «إلا من قدر له السلامة» إشارة إلى أن الشرب قبل ورود النار، وقيل: إن الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار.

(قوله: أو لا يعذب بالظمأ... إلخ) أي: من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ، بل يكون عذابه بغير ذلك، فإن ظاهر الأحاديث يدل على أن جميع الأمة يشربون منه إلا من ارتد عن الإسلام ـ عياذًا بالله ـ ولا نسلم أن الظمأ لازم للتعذيب بالنار.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وأبرد من الثلج)** ومن تتمة الحديث قوله

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أحمد (١٢٨٤٨)، والترمذي (٢٤٣٣) وقال: حسن غريب، والضياء (٢٦٩١).

ﷺ: «**حافتاه الزبرجد وآنيته من فضة**»[(١)].

(**قوله: فإن ظاهر الأحاديث... إلخ**) قال ﷺ في أول الحديث: «**أتدرون ما الكوثر؟**» قلنا: الله ورسوله أعلم، قال ﷺ: «**فإنه نهر وعدنيه ربي، عليه خير كثير، هو حوض يرد عليه أمتي....**»[(٢)] كذا ذكره بعض المحققين.

* قال شجاع الدين: (**قوله: فيتلذذ بريحه وطعمه... إلخ**) فلا يراد أنه إذا لم يظمأ انقطع استلذاذ الحوض مع أنه غير جائز.

(**قوله: ويجوز ألا يشرب منه... إلخ**) أي: قال بعضهم: «لا يشرب منه إلا من قدر له عدم دخول النار» وقال بعضهم: «من شرب منه لا يعذب بالظمأ وإن دخل النار».

* **قال الشارح**: [(والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة، ويزل فيه أقدام أهل النار، وأنكره أكثر المعتزلة؛ لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين. والجواب: إن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين، حتى إن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة، ومنهم كالجواد، إلى غير ذلك مما ورد في الحديث[(٣)].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: «أدق من الشعر، وأحد من السيف»**[(٤)] ورد ذلك في «مسند الإمام أحمد» عن عائشة مرفوعًا بسند فيه ابن لهيعة، وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقه، والمشهور أن الميزان قبل الصراط، وأن الحوض قبل الميزان.

وحكى بعض السلف كأبي طالب المكي أن الحوض يورد بعد الصراط،

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (٩٢١)، والبيهقي في سننه (٢٤٧٥)، وأبو داود (٤٧٤٩)، وأبو عوانة (١٣١٠)، وأبو يعلى (٤/ ٩١)، وابن أبي شيبة (١٧).

(٣) أخرجه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (٤٨٩).

(٤) أخرجه مسلم (٤٧٣)، وأحمد (٢٥٥٣٤)، والبيهقي في الشعب (بعد رقم ٣٦٦).

وهو غلط، والموافق لظاهر الأحاديث الصحيحة ما سبق، وما رواه الترمذي عن أنس أنه ﷺ قال له: «**اطلبني عند الصراط، فإن لم تجد فعند الميزان، فإن لم تجد فعند الحوض**»[1] فمع مخالفته للمشهور مؤول بأن الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف.

(**قوله: وأنكره أكثر المعتزلة**) أي: كالقاضي عبد الجبار ومن تبعه، وتردد فيه قول الجبائي نفيًا وإثباتًا، وذهب أبو الهزيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه.

(**قوله: إلى غير ذلك مما ورد في الحديث**) أي: كحديث مسلم عن أبي هريرة، فإن فيه: «**فيمر أولكم كالبرق ثم كالريح ثم كمرِّ الطير وشد الرحال**»[2]

وفي رواية للطبراني عن ابن مسعود: «**منهم من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجري الفرس ثم كسعي الر جل ثم كمشي الرجل**»[3].

* قال العصام: (**قوله: والصراط حق**) في بعض الحواشي: المشهور أن الميزان قبل الصراط، وما روي أن الصحابة قالوا: يا رسول الله، أين نطلبك؟ فقال ﷺ: «**على الصراط فإن لم تجدوا فعلى الميزان فإن لم تجدوا فعلى الحوض**»[4] فوجهه: أن الطلب في المظان المرتبه يجوز أن يستأنف من كل طرف، على أنه رواية غريبة فلا يعارض المشهور، وإنكار أكثر المعتزلة للوقوع والجواز، وجوزه الهزيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع، واختلف قول الجبائي في نفيه وإثباته، وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبًا للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب، وتأويل الصراط عند من أنكره أنه الأعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (١٩٥)، والبزار (٢٨٤٠)، والحاكم (٨٧٤٩) وقال: صحيح على شرط الشيخين.

(٣) أخرجه الطبراني (٨/ ٣٠٧).

(٤) تقدم تخريجه.

* قال ولي الدين: **(قوله: في بعض الحواشي)** المراد به هو حاشية الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: «أدق من الشعر وأحدّ من السيف»)**[١] هكذا ورد في الحديث الصحيح، والمشهور أن الميزان قبل الصراط، وما ورد من أن الصحابة قالوا: يا رسول الله، أين نطلبك يوم المحشر؟ فقال ﷺ: **«على الصراط، فإن لم تجدوا فعلى الميزان، فإن لم تجدوا فعلى الحوض»**[٢] فوجهه: إن الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على أنه رواية غريبة، فلا تعارض المشهور.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فوجهه أن الطلب... إلخ)** نقل عنه، فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط، فطلبه ﷺ يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط، وبأن يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض، وذكره ﷺ هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط أقوى المظان، فإن الاحتياج إليه أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر. انتهى كلامه.

وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي: إن الاستئناف من كل طرف وإن جاز عقلاً لكن التركيب يأبى عنه؛ إذ لا يحسن أن يقال: فإن لم تجدوا في الموقف المتأخر تأخرًا زمانيًا، فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدمًا زمانيًا، بل المناسب أن يقال: إن لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر، ووجه الدفع: إنه يحسن الأمر بالطلب في المتأخر للإشارة إلى أن الطلب فيه أقدم وأجدر.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وفي ذكره ﷺ)** أي: بناء على هذه الرواية التي قدم فيها الطلب في الصراط، وأما الرواية المشهورة التي قدم فيها الطلب في الحوض، فوجهها هو مراعاة الترتيب الواقعي بين المواقف الثلاثة؛ أعني: الحوض والميزان والصراط.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(قوله: أقوى...) أي: أدعى لطلبه ﷺ من الحوض، فإن الاحتياج إليه ﷺ فيه؛ أي: في الصراط، والنجاة عنه أكثر من الاحتياج إليه في شرب ماء الحوض.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وما ورد من أن الصحابة... إلخ)** نقل عنه: فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط، فطلبه ﷺ يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض، ثم في الميزان، ثم في الصراط، أو بأن يطلب في الصراط، ثم في الميزان، ثم في الحوض، وفي ذكره ﷺ هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط أقوى المظان، وأن الاحتياج فيه إليه ﷺ أكثر، فالطلب فيه أولى وأجدر.

* قال شجاع الدين: **(قوله: أن يستأنف... إلخ)** أي: «يبتدئ... إلخ».

قال في الحاشية: فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط، فطلبه ﷺ يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض، ثم في الميزان، ثم في الصراط، أو بأن يطلب في الصراط، ثم في الميزان، ثم في الحوض، وفي ذكره ﷺ هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط أقوى المظان، وإن الاحتياج فيه إليه ﷺ على الصراط أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر.

[الجنة حق والنار حق]

* **قال الشارح: [(والجنة حق، والنار حق) لأن الآيات والأحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تُخفى، وأكثر من أن تُحصى، وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض، وهذا في عالم العناصر محال، وفي عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام، وهو باطل. قلنا: هذا مبني على أصلكم الفاسد، وقد تكلمنا عليه في موضعه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وتمسك المنكرون... إلخ)** تقريره: إن الجنة والنار لو وجدتا، فإما في عالم العناصر، أو في عالم الأفلاك، أو في عالم آخر، والكل محال.

أما الأول: فلأن عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السماوات والأرض، ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر، **وأما الثاني والثالث**: فلأن الأفلاك لا يجوز عليها الخرق والالتئام، ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك؛ لأن حصول العنصريات فيهما، وهبوط آدم من الجنة يقتضيه.

وحاصل الجواب: إن مبنى الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا، وهو امتناع الخرق والالتئام، على أن وصف الجنة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض ليس للتحديد، بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيده هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة من خلقه وأبسطه تقريبًا على الأذهان، وليس التناسخ عود الأرواح الى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم.

* قال العصام: **(قوله: وتمسك المنكرون)** مقتضى الدليل أن يكون

تمسكًا لمنكري الجنة والنار مطلقًا، لكن الدليل لبعض المعتزلة، والفرق الإسلامية لا ينكرونهما مطلقًا، فيرد عليه أنه يدل على امتناعهما مطلقًا وأنتم لا تقولون به، والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر: أنهما لو كان في عالم العناصر لزم التناسخ، وهو مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها، وأنتم لا تقولون به، وقد قام الدليل على بطلانه، وكأنه لما رأى الشارح ضعفه بدله بما ذكره، إلا أن صاحب الدليل كان ملتزمًا للدليل العقلي فلم يبقَ ما التزمه بحالة.

ووجه أنهما لو كان في عالم الأفلاك لزم الخرق والالتئام: أن ما لا يجوز فيه الخرق والالتئام لا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدة، والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ما يتكون ويفسد، وأما وجه أنه لو كان خارج عالم العناصر والأفلاك فليس لزوم الخرق والالتئام، بل المذكور فيه أن الفلك بسيط وشكله الكرة، ولو وجد عالم آخر لكان كريًا أيضًا فيعرض بينهما خلاء، وإنه محال.

* **قال الشارح: [(وهما) أي: الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتوكيد، وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء لناقصة آدم عليه السلام وحواء ـ عليها السلام ـ وإسكانهما الجنة، والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر، فإن عورض بمثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣]. قلنا: يحتمل الحال والاستمرار، ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وهما مخلوقتان)** إلى هذا ذهب جمهور المسلمين، ومنهم من المعتزلة: الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسن البصري.

قال في «شرح المقاصد»: ولم يروَ نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار، والأكثرون على أن الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش تشبثًا

بقوله: «**سقف الجنة عرش الرحمن وأن النار تحت الأرضين السبع**»[(١)].

(**قوله: وزعم أكثر المعتزلة**) أي: كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وغيرهم.

(**قوله: وإسكانهما الجنة**) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمرغمة؛ لإجماع المسلمين، ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها.

(**قوله: في العدول عن الظاهر**) أي: كان تحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه، مثل: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩]، ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤].

(**قوله:** ﴿نَجۡعَلُهَا لِلَّذِينَ﴾) أي: لأن المعنى نخلقها لأجلهم؛ لأن احتمال كون المجرور مفعولاً ثانيًا لـ«نجعل»، وإن المعنى: نجعلها كائنة لهم، فيجوز أن تكون مخلوقة ببعده أن المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا تمكينه فيها بالفعل، وذلك لازم لوجود الجنة.

(**قوله: ولو سلم**) أي: إن المفاد نخلقها في المستقبل، وإن الظاهرين تعارضا فتساقطا، فقصة آدم؛ لكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض.

* قال العصام: (**قوله: ولناقصة آدم وحواء**) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار؛ إذ لا قائل بالفصل، ومن زعم أن الجنة لم تخلق بعد قال: إنه بستان كان بأرض فلسطون ـ بالواو والياء ـ وقد يسمى: فلسطين بكسر فائهما، وقد تفتح: كورة بالشام، أو قرية بالعراق، أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانًا لآدم عليه السلام.

وحمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في قوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا﴾ [البقرة: ٦١] وقوله تعالى: ﴿تِلۡكَ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ نَجۡعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فَسَادٗاۚ﴾ [القصص: ٨٣] يحتمل الجعل المتعدي إلى

---

(١) تنظر: مرقاة المفاتيح للقاري (١١/ ٤٢٥)، ورسالة: العرش لمحمد بن عثمان بن أبي شيبة- بتحقيقنا.

مفعولين، فيكون المعنى: نجعلها مسكن الذين لا يريدون... إلخ، فيكون وعدًا بجعلها جزاء لعدم إرادة العلو والفساد، وما في بعض الحواشي أن هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء؛ لأن هذا الجعل إنما يتحقق في الآخرة، ولو سلم فصار لازمًا بوعد الحق.

* قال ولي الدين: **(قوله: ومن زعم أن الجنة.... إلخ)** هذا كلام البيضاوي في أوائل سورة البقرة.

(قوله: بالواو والياء) يعني: تقول: «فلسطون» بالواو في حال الرفع، و«فلسطين» بالياء في النصب والجر، والمراد من قوله: «وقد يسمى فلسطين» إنها يلزمها الياء في كل حال على ما حققه المحشي في «حاشية البيضاوي».

(قوله: وما في بعض الحواشي) وهو حاشية الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: وإسكانهما الجنة)** والقول بأن تلك الجنة كانت بستانًا من بساتين الدنيا مخالف لإجماع المسلمين، وقد يتوهم أنه مردود بقوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا﴾ [البقرة:٣٨] إذ الهبوط انتقال من المكان العالي إلى المكان السافل، ويرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل.

(قوله: ﴿نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ﴾) أي: نخلقها لأجلهم.

فإن قلت: يحتمل أن يجعل «للذين» مفعولاً ثانيًا لـ«نجعل» فيصير الحاصل: نجعلها كائنة لهم لا نفسها.

قلت: يمكن أن يقال: المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها، وهذا المعنى لازم لوجود الجنة، وأما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: والقول بأن تلك الجنة... إلخ)** يعني: ما قيل: إنه كان بستانًا في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بالعراق، أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانًا لآدم عليه السلام.

(قوله: يرد عليه أنه... إلخ) وأيضًا يجوز أن يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الأعلى إلى الأسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل: إنه

انتقل من ذلك البستان إلى أرض الهند، كما في قوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلۡتُمۡۗ﴾ [البقرة: ٦١].

(قوله: أي: نخلقها لأجلهم... إلخ) توجيه للمعارضة؛ يعني: إن اللام في «للذين» للأجل والجعل تامة؛ بمعنى الخلق، فالمعنى: يخلقها الله في المستقبل لأجل الذين لا يريدون علوًا في الأرض ولا فسادًا، فلم تكن موجودة الآن.

(قوله: فإن قلت: يحتمل أن يجعل... إلخ) يعني: إن المعارضة المذكورة إنما تتم لو كان الجعل تامة واللام للأجل، لكن يحتمل أن يكون الجعل متعديًا إلى مفعولين، ويكون قوله: «للذين» مفعولاً ثانيًا له، فيصير معنى الآية: نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن، فلا معارضة، وفي بعض النسخ بدل قوله: «فغير الحاصل جعلها كائنة لهم»: فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم، والمقصود واحد.

(قوله: قلت: يمكن أن يقال... إلخ) يعني: إن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال في دفعه: إن المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد، وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل؛ فمعنى: «نجعلها للذين» نمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها، ولا يخفى ركاكته؛ لأن التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن، ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال.

(قوله: وأما الحمل على التمكين بالفعل، فعدول عن الظاهر) يعني: حمل الجعل في الآية على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها، وإن كان لازمًا لوجود الجنة، لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء، فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم: «جعلت الدار لزيد» تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنًا فيها بالفعل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بمعنى الخلق)** كقوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ﴾ [الأنعام: ١].

* قال شجاع الدين: **(قوله: وقد يتوهم... إلخ)** أي: يجاب عن السؤال المقدر.

(قوله: فإن قلت: يحتمل... إلخ) في جوابه المعارضة؛ يعني: إن استدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل؛ بمعنى: الخلق، وهو ممنوع؛ إذ يحتمل أن يكون بمعنى: التصيير، فيكون المعنى: نجعل الجنة يوم القيامة مخصوصة للذين لا يريدون علوًّا في الأرض، وهذا لا ينافي وجودها الآن، ولا يستلزم أنها إنما نخلق يوم القيامة، و«يحتمل... إلخ» سند مساوٍ للمنع، تدبر.

(قوله: أن يجعل للذين مفعولاً ثانيًا) فيجوز أن تكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل، والذي لا يحصل بالفعل جعل الجنة كائنة للذين لا يريدون في الأرض علوًّا لا نفس الجنة، فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية.

(قوله: تمكينه من التمكن فيها) أي: إعطاؤه القدرة على التمكن.

(قوله: وهذا المعنى) أي: أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن فيها.

(قوله: لازم لوجود الجنة) فلا يجوز أن تكون الجنة حاصلة الآن، ولا يكون جعلها كائنة لهم حاصلاً إلا يوم القيامة، فلا يجوز كون الجعل بمعنى: التصيير، فتعين أنه بمعنى: الخلق، فتتم المعارضة، ويرد عليه أنا لا نسلم أن هذا المعنى لازم لوجود الجنة، فتأمل.

(قوله: وأما الحمل على التمكن بالفعل... إلخ) جواب دخل مقدر تقديره: إنه لِـم لا يجوز أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن بالفعل فيها فلا يكون هذا المعنى لازمًا للوجود، فيجوز أن تكون الجنة موجودة الآن، ولا يكون هذا المعنى حاصلاً إلا يوم القيامة فلا تتم المعارضة؟

والجواب: إن حمل الجنة لهم على هذا المعنى عدول عن الظاهر فلا يجوز الحمل فتتم المعارضة.

* **قال الشارح**: [**قالوا: لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] لكن اللازم باطل؛ لقوله تعالى:**

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه، وإنما المراد بالدوام: إنه إذا فني منه شيء جيء ببدله، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به، ولو سلم فيجوز أن يكون المراد: إن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته؛ بمعنى: إن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ﴿أُكُلُهَا﴾)** هو بضم الهمزة مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القراءتين: ما يؤكل، وأورد على الاستدلال أن المراد بالشيء هو الموجود المطلق، لا الموجود وقت النزول فقط كما في قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] ونحوه، فهو مشترك الإلزام.

(قوله: وإنما المراد بالدوام... إلخ) يعني: إن المراد الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلاً، فإنه يعد دائمًا وإن انقطع في بعض الأوقات، ويحتمل ألا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن، فيكون النوع دائمًا على الحقيقة، ويجوز أن يجاب أيضًا بتخصيص الجنة والنار من آية الهلاك جمعًا بين الأدلة.

(قوله: بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) لا يقال: إن وجود ما لا يفنى دليل على وجود الصانع، وهي من أعظم المنافع؛ لأنا نقول: المراد الانتفاع المقصود من الشيء اللائق بحاله، كما يقال: «هلك الطعام» إذا لم يبقَ صالحًا للأكل، وإن صلح لمنفعة أخرى، ومعلوم أن ليس مقصود البارئ من كل جوهر الدلالة عليه، وإن صلح لذلك كما أن من كتب كتابًا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب.

* قال العصام: **(قوله: لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة)** فيه أنهما لو وجدنا بعد أيضًا لما جاز هلاك أكل الجنة، وهو يخالف ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

وقوله: «**بل يكفي الخروج عن الانتفاع به**» قيل: يريد به الانتفاع المقصود به وإلا فما لا يفنى يدل على وجود الصانع، وهي من أعظم المنافع.

* قال ولي الدين: (**قوله: قيل: يريد... إلخ**) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: (**قوله: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾**) الأُكل بضمتين: كل ما يؤكل، ويرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الإلزام؛ إذ المراد بالشيء هو: الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط، ومثله قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١].

(**قوله: وإنما المراد بالدوام... إلخ**) يعني: إن المراد هو الدوام التجددي العرفي، فإن نوع الثمار يعد دائمًا بحسب العرف وإن انقطع في بعض الأوقات، ولك أن تقول: هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلاً.

(**قوله: بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به**) أي: المقصود به، فلا يردان ما لا يفنى يدل على وجود الصانع، وهي من أعظم المنافع.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: يرد على هذا الاستدلال... إلخ**) أي: يرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الإلزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له؛ إذ المراد بالشيء الموجود مطلقًا سواء كان الآن أو في المستقبل، ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الأوقات يصير هالكًا بعد وجوده، فيصح أن يقال: لو وجدتا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقًا؛ لعموم قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] لكن هلاكه باطل؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] فوجودها في الاستقبال باطل.

(**قوله: لا الموجود وقت النزول**)أي: ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر؛ أعني: الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجًا عن عموم الآية.

قال الفاضل المحشي: لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فإنها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فإنها دار البقاء، وهذا الاحتمال كافٍ في عدم كونه مشترك الإلزام. انتهى.

وفيه: إنه إن أراد أن معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان، وإن أراد أن المراد ها هنا ذلك بقرينة كونه محكومًا عليه بالهلاك، وهو إنما

يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه، فنقول: إنه تخصيص بالقرينة الخارجية أيضًا، فنحن أيضًا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، و﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] فلا يتم الاستدلال.

(قوله: ومثل قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ...﴾) فإن معناه: كل ما يوجد في وقت من الأوقات فهو خالق له وعالم به، لا أنه خالق الأشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها.

(قوله: يعني: إن المراد هو الدوام التجددي... إلخ) يعني: حاصل جواب الشارح: أن المراد بالدوام الدوام العرفي، وهو عدم طريان العدم زمانًا يعتد به، وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة، وإنما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه المحشي؛ لأنه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار، وأما الدوام الحقيقي فأثبته بعضهم ونفاه آخرون.

قال في «شرح المقاصد»: الدوام المجمع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائهما؛ أي: الجنة والنار، ولا أنهما بحيث يبقيان على العدم زمانًا يعتد به كما في دوام المأكول، فإنه على التجدد والانقطاع قطعًا.

(قوله: ولك أن تقول... إلخ) أي: لك أن تقول في الجواب: إن المراد بالدوام المعنى الحقيقي، وهو عدم طريان العدم مطلقًا، والمراد بدوام أكلها دوام نوع الأكل، وبالهلاك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ هلاك الأشخاص، ويجوز ألا ينقطع النوع أصلاً مع هلاك الأشخاص، بأن يكون هلاك كل شخص معين من الأكل بعدد وجود مثله، وهذا الجواب مبني على ما ذهب إليه الأكثرون من أن الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة، وأما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم؛ لأنه يستلزم انقطاع النوع جزمًا، فلذا تركه الشارح.

(قوله: أي: المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال: هلك الطعام إذا لم يبقَ قابلاً للأكل، وإن صلح لمنفعة أخرى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بين الفريقين القائلين... إلخ)** لفظ «القائلين» و«المنكرين» على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية، فهما بدل من الفريقين لا صفة له.

(قوله: إذ المراد بالشيء) في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

(قوله: لو وجدتا) أي: الجنة والنار في وقت من الأوقات.

(قوله: فوجودهما في الاستقبال) الذي هو مدعاكم، وإلا فالدليل المذكور يثبت عدم وجودهما في شيء من الأوقات، ولو قيد قوله السابق: «لو وجدنا» بقولنا في الاستقبال لم يحتج هذا إلى تقدير قولنا: «الذي هو مدعاكم» فليقيد به؛ إذ المقصود اشتراك الإلزام، وهو يثبت بذلك أيضًا.

(قوله: طريان العدم عليه) أي: على الأكل، وضمير «انقطاعه» أيضًا راجع إليه.

(قوله: على ما بينه المحشي) بقوله الآتي: «ولك أن تقول... إلخ».

(قوله: لأنه المجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فإذا لم يبقَ الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ما هو رأي البعض استلزم ذلك عدم بقاء الأكل بالدوام الحقيقي؛ إذ الأكل ليس إلا في الجنة، فلذا لم يحمل دوام الأكل على الدوام الحقيقي.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: هو الدوام التجددي العرفي... إلخ)** الدوام المجمع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانًا يعتد به كما في دوام المأكول، فإنه على التجدد والانقضاء قطعًا، تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره المحشي تدره، وما قيل ـ يعني: إن المراد دوام نوعية في ضمن أفراده الشخصية ـ إنما يتم إذا حمل الدوام على العرفي أو على عدم الانقطاع زمانًا يعتد به، وبعد الحمل لا حاجة إلى اعتبار دوام النوع على ما لا يخفى.

(قوله: أي: المقصود به) اللائق بحاله كما يقال: «هلك الطعام» إذا لم يبقَ صالحًا للأكل، وإن صلح لمنفعة أخرى، ومعلوم أن ليس مقصود البارئ

* قال بعض المحققين: **(قوله: بين الفريقين القائلين... إلخ)** لفظ «القائلين» و«المنكرين» على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية، فهما بدل من الفريقين لا صفة له.

(قوله: إذ المراد بالشيء) في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

(قوله: لو وجدتا) أي: الجنة والنار في وقت من الأوقات.

(قوله: فوجودهما في الاستقبال) الذي هو مدعاكم، وإلا فالدليل المذكور يثبت عدم وجودهما في شيء من الأوقات، ولو قيد قوله السابق: «لو وجدنا» بقولنا في الاستقبال لم يحتج هذا إلى تقدير قولنا: «الذي هو مدعاكم» فليقيد به؛ إذ المقصود اشتراك الإلزام، وهو يثبت بذلك أيضًا.

(قوله: طريان العدم عليه) أي: على الأكل، وضمير «انقطاعه» أيضًا راجع إليه.

(قوله: على ما بينه المحشي) بقوله الآتي: «ولك أن تقول... إلخ».

(قوله: لأنه المجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فإذا لم يبقَ الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ما هو رأي البعض استلزم ذلك عدم بقاء الأكل بالدوام الحقيقي؛ إذ الأكل ليس إلا في الجنة، فلذا لم يحمل دوام الأكل على الدوام الحقيقي.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: هو الدوام التجددي العرفي... إلخ)** الدوام المجمع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانًا يعتد به كما في دوام المأكول، فإنه على التجدد والانقضاء قطعًا، تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره المحشي تدره، وما قيل - يعني: إن المراد دوام نوعية في ضمن أفراده الشخصية - إنما يتم إذا حمل الدوام على العرفي أو على عدم الانقطاع زمانًا يعتد به، وبعد الحمل لا حاجة إلى اعتبار دوام النوع على ما لا يخفى.

(قوله: أي: المقصود به) اللائق بحاله كما يقال: «هلك الطعام» إذا لم يبقَ صالحًا للأكل، وإن صلح لمنفعة أخرى، ومعلوم أن ليس مقصود البارئ

تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وإن صلح لذلك، كما أن من كتب كتابًا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب.

* قال شجاع الدين: **(قوله: ويرد على هذا الاستدلال)** أي: استدلال المعتزلة بقولهم: «لو كانتا موجودتين... إلخ».

(قوله: إنه مشترك الإلزام) فإنا نقول: «لو كانتا موجودتين يوم القيامة لما جاز هلاك أكل الجنة... إلخ» فيرد عليهم ما أوردوا علينا وما هو جوابهم فهو جوابنا.

(قوله: النزول فقط) أي: نزول الآية، وهي قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

(قوله: يعني: إن المراد... إلخ) أي: يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾[الرعد: ٣٥] دوام نوع المأكول في ضمن أفراده لا دوام أشخاصه.

(قوله: أي: المقصود....) أي: المراد من خروج المأكول عن الانتفاع به خروجه عن الانتفاع المقصود منه لا عن مطلق الانتفاع حتى يرد أنه لا يخرج عن المطلق الانتفاع به؛ إذ تحصل به الدلالة على وجود الصانع، وهي من أعظم المنافع.

* **قال الشارح:** [**(باقيتان لا تفنيان، ولا يفنى أهلهما) أي: دائمتان، لا يطرأ عليهما عدم مستمر؛ لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٦٥]. وأما ما قيل من أنهما يهلكان ولو لحظة تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] فلا ينافي البقاء بهذا المعنى، على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء، وذهب الجهمية إلى أنهما يفنيان ويفنى أهلهما، وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع، وليس عليه شبهة فضلاً عن حجة**].

* قال العصام: **(قوله: أي: دائمتان)** يعني: ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني، بل الدوام على ما هو العرف، فحينئذ قوله: «لا يفنيان» تأكيد للبقاء، ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان«لا يفنيان» إفادة لا إعادة.

فإن قلت: لا يقتضي قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] فناء أهلهما؛ لأنهم أدركوا الفناء قبل دخولهما.

قلت: يقتضي فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرها من أهلهما، فلذا احتاج إلى تأويل عدم فناء أهلهما بعدم استمرار الفناء.

(قوله: لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾) أي: لقوله مرتين هذا الكلام؛ تارة في حق أهل النار، وضمير «فيها» للنار، وتارة في حق أهل الجنة، وضمير «فيها» للجنة.

(قوله: وذهب الجهمية إلى أنهما يفنيان ويفنى أهلهما، وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع) إنما يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقًا لحكم ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

[القول في الكبيرة]

* **قال الشارح**: [(والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها، فروي عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنها تسعة: «الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار عن الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم»(1) وزاد أبو هريرة رضي الله عنه: «أكل الربا»(2) وزاد علي رضي الله عنه: «السرقة، وشرب الخمر»(3). وقيل: كل ما كانت مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه. وقيل: كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه. وقيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكلما استغفر عنها فهي صغيرة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فروى ابن عمر أنها تسعة)** أي: بتقديم

---

(1) أخرجه ابن جرير في التفسير (٩١٨٧)، وأبو داود (٢٨٧٥)، والبخاري في الأدب المفرد (٨)، والطبراني (١٧/ ٤٧، رقم ١٠١)، قال المنذري (١/ ٣٠٣): رواته ثقات وفي بعضهم كلام. والحاكم (١٩٧)، والبيهقي (٦٥١٤)، وابن أبي الجعد في مسنده (٢٧٨٥)، وابن عبد الواحد الأصبهاني في مجلس في رؤية الله تعالى (٨).

(2) أخرجه البخاري (٢٧٦٦)، ومسلم (٢٧٢).

(3) أخرج البخاري في «الأدب المفرد» (٣١) قال: حدثنا الحسن بن بشر قال: حدثنا الحكم بن عبد الملك، عن قتادة، عن الحسن، عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «ما تقولون في الزنا، وشرب الخمر، والسرقة؟» قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: « هن الفواحش، وفيهن العقوبة، ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ الشرك بالله عز وجل، وعقوق الوالدين»، وكان متكئًا فاحتفز، قال: «والزور».

حديث أبي سعيد: أخرجه عبد بن حميد (٩١٩)، والحكيم (١/ ٢٧٤).

حديث عائشة: أخرجه الحكيم في نوادر الأصول (١/ ٢٦٩).

التاء، ورواه عنه الخطيب في «كفايته» مرفوعًا بلفظ: «**الكبائر تسع: الإشراك بالله، وقتل نسمة، والفرار من الزحف، وقذف المحصنة، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، وإلحاد في المسجد، والذي يستحسر بكاء الوالدين من العقوق**»[(١)].

وأخرجه البخاري في «الأدب المفرد» عنه موقوف عليه، وليس في شيء من الروايتين ذكر الزنا والسحر، نعم وردا في حديث رواه الخطيب أيضًا عن أيوب بن عتبة، وفيه «**الكبائر سبع**»[(٢)] بتقديم السين، وورد أيضًا عد «السحر» بدل «الذي يستحسر» في رواية أخرجها أبو داود والطبراني في «الكبير» بإسناد حسن عن عمير اللبني، وقد فسر الذي يستحسر بالذي يأس من روح الله.

(**قوله: وزاد أبو هريرة أكل الربا**) أي: ورد في حديثه روايته، وهو عند الشيخين عنه مرفوعًا بلفظ: «**اجتنبوا السبع الموبقات: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات**»[(٣)] ثم المراد بالسحر هنا ما لا يتضمن كفرًا كفعل ما فيه هلاك إنسان أو مرضه، وإما ما يتضمنه كسحر يتضمن عبادة كوكب، فهو داخل في الشرك إذا المراد به مطلق الكفر، فيسقط ما قيل: إن الشرك إن أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه؛ لأنه كفر بالإنفاق، فيكون مستدركًا وإلا خرج سائر أنواع الكفر.

(**قوله: وقيل: كل ما كان مفسدته... إلخ**) هذا ما قاله الشيخ عز الدين في «قواعده»، ويمثل له بدلالة المسلم الكفار على عورات المسلمين مع عامة بأنهم يستأصلونهم بدلالة، وبالإفتان بين الناس المفضي إلى قتالهم، وبإمساك المرأة للزنا، فإن ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف، ومن مطلق القتل، ومن قذف المحصنات.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه الطبراني (١٣٥٧٢) وفي الأوسط (٥٨٧٠).

(٣) أخرجه البخاري (٢٦١٥)، ومسلم (٨٩)، وأبو داود (٢٨٧٤)، والنسائي (٣٦٧١)، وابن حبان (٥٥٦١)، والبيهقي (٢٤٤٧) .المُوبِقات: الذُّنُوب المُهْلِكات، التولِّي يومَ الزَّحْف: الفرار يوم الحرب مع الكفار.

(قوله: وقيل: كل ما توعد عليه الشارع) هذا هو المشهور، ونقله الرافعي عن الأكثر، قال: وهو الأوثق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر، لكنهم أميل إلى ترجح القول بأنها ما توجب حدًا.

* قال العصام: **(قوله: الشرك بالله)** المراد: مطلق الكفر، وإلا لورد أنواع الكفر غيره، فيرد استدراك ذكر السحر؛ لأنه داخل في الشرك فلا يتم عدد التسعة.

والمراد بالفرار عن الزحف: الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين.

والإلحاد في الحرم: ترك الاستقامة فيما أمر به، وأورد على قول صاحب «الكفاية»: إنهما اسمان إضافيًا أنه يخالف قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ﴾ [النساء: ٣١] والمراد بالكبيرة: غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها.

* قال ولي الدين: **(قوله: الزائد على ضعف... إلخ)** فيه سقط من قلم الناسخ، والصواب: «الغير الزائد... إلخ» لأن الفرار من الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب فضلاً عن أن يكون من الكبائر.

(قوله: وأورد) المورد هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: الشرك بالله)** إن أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه؛ لأنه كفر بالاتفاق وإلا فسائر أنواع الكفر تبقى خارجة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إن أريد به مطلق الكفر... إلخ)** حاصله: إن الانحصار في التسعة غير صحيح؛ لأنه إن أريد بالشرك مطلق الكفر، فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية وإلا؛ أي: وإن لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في المعبودية، فيبقي أنواع من الكفر من اتخاذ الولد، وإنكار النبوة وإثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر، فلا ينحصر في التسعة أيضًا.

ويمكن الجواب بأن الكفر إنما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في «شرح الكشاف» من أنه لا يروى خلاف في كون العمل به كفرًا، ويجوز أن يكون المراد بالسحر ها هنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور؛ حيث قالوا: الصحيح أنهما حرامان، ويؤيد ما ذكرنا أنه وقع في رواية أبي طالب

المكي أن الكبيرة سبعة عشر، وبينها إلى أن قال: أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر؛ حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان، وما في اللسان إلا تعلمها وتعليمها.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ويمكن الجواب بأن... إلخ)** وأجيب أيضًا بأن المراد بالشرك اتخاذ الشريك لله تعالى، وإنما خصَّه بالذكر؛ لأنه أفحش أنواع الكفر، كما أنه خص في رواية قتل الولد خشية أن يطعم معه، والزنا بحليلة الجار لمثل ذلك مع أن مطلق القتل والزنا من الكبائر.

(قوله: واليمين الغموس) هي التي يحق المرء بها باطلاً ويبطل حقًا، وسميت غموسًا؛ لأنها تغمس صاحبها في النار.

وفي «القاموس»: إنها التي تغمس صاحبها في الإثم؛ أي: تغرقه فيه.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وإلا فسائر أنواع الكفر)** أي: وإن لم يرد به مطاق الكفر.

*** قال الشارح: [وقال صاحب «الكفاية»: الحق أنهما اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتيهما، فكل معصية إذا أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه. وبالجملة: المراد ها هنا إن الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافًا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: اسمان إضافيان)** لا يخالفه قوله تعالى: ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ﴾ [النساء: ٣١] لأن المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر.

(قوله: خلافًا للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع، وذلك أنهم لا ينكرون وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق أو بمعنى إجراء الأحكام، بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم، وهو الذي نسميه الإيمان الكامل، ونعتبر فيه الأعمال وننفيه عن الفساق، فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا

النوع من الإيمان ومنزلة الكفار بالاتفاق، وكأن هذا رجوع منهم عن المذهب، وإلا فقدماؤهم مصرحون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة.

* قال العصام: **(قوله: بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان)** هذا لا يصلح إلا أن يكون مبنى لكونه ليس بمؤمن، ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر، وسيأتي مبنى أنه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي، والمخالف في عدم الإدخال في الكفر لا يخص الخوارج، بل من المخالفين الحسن، فإنه زعم أنه يدخله في النفاق، ولا يخفى أنه كفر مضمر.

* قال الخيالي: **(قوله: إنهما اسمان إضافيان)** هذا يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] والتوجيه ما سيجيء من أن المراد بالكبائر: جزئيات الكفر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: هذا مخالف لظاهر قوله تعالى... إلخ)** فإنه يدل على أن الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر؛ إذ لو كانا أمرين إضافيين لم يتصور حينئذٍ اجتناب الكبائر إلا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل، وليس ذلك في وسع البشر كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: والتوجيه ما سيجيء... إلخ) أي: توجيه الآية ما سيجيء في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر، وجمعه باعتبار الأنواع المندرجة تحته أو بحسب أفراده القائمة بأفراد المخاطبين على ما قيل من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد إلى الآحاد، ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى: «أن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه» بصيغة المفرد، فقول المحشي: «جزئيات الكفر» يحتمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية، فيكون إشارة إلى الجواب الأول، ويحتمل أن يكون المراد به الأفراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين، فيكون إشارة إلى الجواب الثاني.

ولا يخفى أن كلا التوجيهين في غاية البعد، والبلاغة تقتضي أن يقال: إن تجتنبوا الكفر لو جازته، وموافقته لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي

كونهما اسمين إضافيين، فإن أكبر الكبائر الشرك، وأصغر الصغائر حديث النفس، وبينهما وسائط، فمن عنَّ له أمران منهيان ودعت نفسه إليهما؛ بحيث لا يتمالك فكفها عن أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الأكبر، ولعل هذا متفاوت بحسب الأشخاص والأحوال؛ ولذا قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ويؤيده)** أي: كون الجمع باعتبار جزئيات حقيقة واحدة قراءة الإفراد، فإن الإفراد باعتبار وحدة الحقيقة، فتدبر.

(قوله: على أن الآية... إلخ) يعني: إن التوجيه المذكور كان لمنافاة ظاهر الآية، كونهما إضافيين مع أن المنافاة غير مسلمة.

(قوله: حديث النفس) هو الخاطر الذي أشار إليه حجة الإسلام في قوله: ها هنا أربعة أحوال للقلب قبل عمل الجوارح: الخاطر وهو حديث النفس، ثم الميل، ثم الاعتقاد، ثم الهم. انتهى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: هذا يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟﴾)** لأنه لم يتصور حينئذٍ اجتناب الكبائر إلا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل، وأنى للبشر ذلك. كذا في «شرح المقاصد».

* قال شجاع الدين: **(قوله: ظاهر قوله تعالى... إلخ)** لأن هذه الآية تدل بظاهرها على أن الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات، لا يقال: لا إجماع مع مخالفة الحسن.

قال في الحاشية: وأما الإجماع المتأخر فغير منعقد؛ لأن رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصرًا للحسن، وقد خالفه هو وأصحابه إلى يومنا هذا. انتهى كلامه.

*** قال الشارح: [(ولا تدخله) أي: العبد المؤمن (في الكفر) خلافًا للخوارج، فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضًا كافر، وأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان، لنا وجوه: الأول: ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل،**

خصوصًا إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو، والعزم على التوبة لا ينافيه].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: بل الصغيرة أيضًا**) هذا مذهب جمهورهم، ومنهم من فرَّق بين الصغيرة والكبيرة.

(**قوله: لو حمية أو أنفة**) الأنفة: الاستكبار، وفي العبارة استدراك؛ لأن الحمية هي الأنفة كما هو في «القاموس» وغيره.

* **قال الشارح: [نعم إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرًا؛ لكونه علامة للتكذيب، ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب، وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية، كسجود للصنم، وإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بكلمات الكفر، ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة أنه كفر، وبهذا ينحل ما قيل: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي ألا يصير المقر المصدق كافرًا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: نعم إذا كان بطريق الاستحلال**) أي: على وجه يفهم أن ذلك الذي أقدم على الفعل يعده حلالاً، أما الاستحلال بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي.

* قال العصام: (**قوله: نعم، إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرًا**) أي: بحسب الظاهر، ويحكم الشرع بكفره؛ لأن مدار الأحكام على الظاهر، وأما بينه وبين الله وهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل.

* قال الخيالي: (**قوله: بطريق الاستحلال**) أي: على وجه يفهم منه عده حلالاً، فإن الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: على وجه يفهم منه عده حلالاً**) يعني: إنه ليس المراد بالاستحلال عده حلالاً؛ لأنه نفس تكذيب الشارع، والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب.

* **قال الشارح: [الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾

[البقرة:١٧٨]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم:٨]. وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩] وهي كثيرة. الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والدعاء والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن].

* قال العصام: **(قوله: الثاني الآيات والأحاديث الناطقة)** أي: الدالة دلالة صريحة، وفي كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث؛ لأن الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان، وفرض القصاص وإيجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان، وإثبات الافتتان على سبيل الفرض، ولا يلزم بقاء الإيمان بعد وقوع المفروض.

(قوله: وهي كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات، ولك أن تجعلها للأحاديث حتى لا تبقى الأحاديث خالية عن البيان.

(قوله: بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز للكافر.

* **قال الشارح: [واحتجت المعتزلة بوجهين: الأول: إن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق، واختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة، أو كافر وهو قول الخوارج، أو منافق وهو قول الحسن البصري، فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه، وقلنا: هو فاسق، ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق. والجواب: إن هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلاً].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والجواب: إن هذا .... إلخ)** حاصله: إن هذا ترك للمتفق عليه، وهو أنه إما مؤمن أو كافر ولا واسطة بينهما، وأخذ بما لم يقل به أحد فضلاً عن الاتفاق.

(قوله: لما أجمع عليه السلف... إلخ) ومنهم الحسن؛ لأن النفاق كفر، فلا واسطة عنده أيضًا على أنه قد نقل عنه الرجوع إلى القول بالمذهب الحق.

* قال العصام: **(قوله: فأخذنا المتفق عليه، وتركنا المختلف فيه)** لا

خفاء في أن القول بأنه ليس بمؤمن مختلف فيه، وكذا سلب الكفر، وكذا سلب النفاق، فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه، نعم اختلاف الأمة يصير سببًا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف.

(قوله: هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالمنزلة بين المنزلتين، بل بالكفر؛ لأن النفاق كفر مضمر على أنه أيضًا مخالف للإجماع المتقدم لا نافٍ للإجماع؛ لأن المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين، إلا أن يقال: الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة.

* قال الخيالي: **(قوله: لما أجمع عليه السلف... إلخ)** لا يقال: لا إجماع مع مخالفة الحسن؛ لأنا نقول: النفاق كفر مضمر.

وقيل: المراد هو الإجماع المتقدم عليه، وهو غلط وإلا لما خالفه الحسن.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لا يقال: لا إجماع مع مخالفة الحسن... إلخ)** فإنه قال: مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق، فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين.

(قوله: لأنا نقول... إلخ) يعني: إن الحسن إنما أثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والإيمان لا بين مطلق الكفر والإيمان، فإن النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر، فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والإيمان مجمعًا عليه.

(قوله: وقيل: إن المراد) أي: قيل في جواب السؤال المذكور: إن المراد بإجماع السلف إجماع السلف المقدم على الحسن، ومخالفته لا يضر في إجماع المقدم عليه.

(قوله: وهو غلط) أي: ما قاله صاحب القيل غلط؛ لأنه لو كان المراد به إجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن، فإن مخالفة الإجماع كفر مع خالفه على ما زعم هذا المجيب.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فإن مخالفة الإجماع كفر)** إن كان مدرك ذلك الإجماع جليًا وإلا ففسق. صرح به الشيخ ابن حجر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لأنا نقول: النفاق كفر مضمر)** يعني: إن الإجماع على أنه مؤمن أو كافر، والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مضمن لا مخالفة له.

(قوله: هو الإجماع المتقدم عليه، وهو غلط) نقل عنه: وأما الإجماع المتأخر فغير منعقد؛ لأن رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصرًا للحسن، وقد خالفه هو أصحابه إلى يومنا هذا.

* **قال الشارح:** [والثاني: إنه ليس بمؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًاۚ﴾ [السجدة:١٨] جعل المؤمن مقابلاً للفاسق. وقوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[١]. وقوله: «لا إيمان لمن لا أمانة له»[٢] ولا كافر؛ لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه، ولا يجرون عليه أحكام المرتدين، ويدفنونه في مقابر المسلمين. والجواب: إن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر، فإن الكفر من أعظم الفسوق، والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي، بدليل: الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال ﷺ لأبي ذر لما بالغ في السؤال: «وإن زنى وإن سرق، على رغم أنف أبي ذر»[٣].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[٤]** رواه الشيخان عن أبي هريرة.

وحديث: «**لا إيمان لمن لا أمانة له**» أخرجه الإمام وابن حبان وغيرهما عن أنس مرفوعًا بلفظ: «**لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له**»[٥].

(قوله: هو الكافر) أي: حملاً للمطلق على الكامل من أفراده، ويدل

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه ابن خزيمة (٢٣٣٥)، وابن عدى (٣/ ٣٥٦، ترجمة ٧٩٩ سعد بن سنان)، والبيهقى (٧٠٧٣)، والطبراني في الأوسط (٢٢٩٢)، وفي الصغير (١٦٢)، قال الهيثمي (١/ ٢٩٢): تفرد به الحسين بن الحكم الحبري، والبيهقى في شعب الإيمان (٥٢٥٤).

(٣) أخرجه البخاري (٥٤٨٩)، ومسلم (٩٤)، وأحمد (٢١٥٠٤).

(٤) تقدم تخريجه. (٥) تقدم تخريجه.

قوله: ﴿لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾ [التوبة: ١٩] فإن نفي الاستواء إنما ورد في التنزيل بين المتقابلين تقابل تضاد، كقوله: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝٢٠ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ۝٢١﴾ [فاطر: ١٩-٢١].

(قوله: والحديث وارد على سبيل التغليظ) يريد أن المراد بالمؤمن فيه هو الكامل في الإيمان لكن ترك التصريح بالتقييد قصدًا للتغليظ والمبالغة في الزجر والتنفير.

وحديث: «**وإن زنى وإن سرق**» أخرجه الشيخان من رواية أبي ذر بلفظ: «**ما من عبد قال: لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة**» قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «**وإن زنى وإن سرق**» قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «**وإن زنى وإن سرق**» قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «**وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر**»[(١)] ورغم الأنف: وصوله إلى الرغام بالفتح، وهو التراب على سبيل الغلبة يعبر به عند وقوع الشيء على خلاف مراد المخاطب، فهذا الجار في الحديث متعلق بمحذوف؛ أي: قلت هذا على رغم أنفه.

❊ قال العصام: **(قوله: والجواب: إن المراد بالفاسق هو الكافر، فإن الكفر من أعظم الفسوق)** فينصرف الفاسق المطلق إليه؛ لأنه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن، ويمكن الجواب أيضًا بأن المراد بالمؤمن الكامل في الإيمان.

وإذا كان الحديث واردًا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته، بل كان كناية عن نقصان إيمان الزاني إلى حيث كأنه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع، ومنهم من قال: المراد لا إيمان كاملاً، لكن ترك التقييد تغليظًا مبالغة، ويمكن أن يجعل الحديث نهيًا في صورة الخبر، فيكون في قوة «**لا يزني الزاني وهو مؤمن**»[(٢)] قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه، كما يقال: لا تضرب زيدًا وهو أخوك.

(قوله: لما بالغ في السؤال) في «حسنان المصابيح» من باب التوبة

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله ﷺ يقص على المنبر وهو يقول: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ۝٤٦﴾ [الرحمن: ٤٦] قلت: وإن زنى وإن سرق يا رسول الله؟ فقال الثانية: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ۝٤٦﴾ فقلت الثالثة: وإن زنى وإن سرق يا رسول الله؟ فقال الثالثة: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ۝٤٦﴾ فقلت الثالثة: وإن زنى وإن سرق يا رسول الله؟ قال: «**وإن زنى وإن سرق رغم أنف أبي الدرداء**»[1] وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب «الإيمان» والرُّغم: الذل، يقال: رغم أنف لله: ذل عن كره، وأرغمه الذل، والأصل في ذلك: إن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الأرض تواضعًا فيصل الرغام - أي: التراب - أنفه.

* قال ولي الدين: **(قوله: ومنهم من قال... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: يقص على المنبر) أي: يعظ الناس.

(قوله: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ۝٤٦﴾) أي: خاف من القيام بحضرة ربه يوم القيامة وترك المعصية.

* قال الخيالي: **(قوله: والحديث وارد على سبيل التغليظ)** لا يقال: فحينئذ يلزم الكذب في أخبار الشارع؛ لأنا نقول: المراد بالإيمان هو الإيمان الكامل، لكن ترك إظهار القيد تغليظًا ومبالغة، وفيه دلالة على أنه لا ينبغي أن يصدر مثله عن المؤمن.

(قوله: «على رغم أنف أبي ذر»[2]) رغم الأنف: وصوله إلى الرغام بالفتح، وهو التراب، وفيه مذلة صاحبه، يقال: فعلته على رغم أنفه؛ أي: على خلاف مراده لأجل إذلاله، والجار في الحديث متعلق بمحذوف؛ أي: قلت هذا على رغم أنفه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لأن المراد بالإيمان)** يعني: إن

---

(١) أخرجه أحمد (٢٧٥٣١)، والنسائي في الكبرى (١٠٩٦٥).

(٢) تقدم تخريجه.

المراد به الإيمان الكامل لصرف المطلق إلى الكامل لكنه ترك إظهار القيد مبالغة في النهي، وإشعارًا إلى أنه لا ينبغي أن يصدر مثله عن المؤمن المطلق، وقيل: إنه إذا كان الحديث واردًا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان إيمانه الذاتي كأنه التحق بالعدم.

* قال بعض المحققين: **(قوله: كأنه التحق بالعدم)** ومن عادة البلغاء أن يحصروا النوع في الفرد الأكمل، ولا كذب فيه؛ إذ حاصله إخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابي. أفاده بعض الأفاضل.

* **قال الشارح: [واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]. وكقوله ﷺ: «من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر»[1]. وفي أن العذاب مختص بالكافر، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]. وقوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٥-١٦]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] إلى غير ذلك].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بالنصوص الظاهرة)** أي: لأن كلمة «مَن» في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم﴾ [المائدة: ٤٤] عام يتناول الفاسق المصدق، وأيضًا فقد علل كفرهم بعدم الحكم، فكل من لم يحكم بما أنزل الله يكون كافرًا، والفاسق لم يحكم بما أنزل الله، ولأن ضمير الفصل في قوله: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] حصر الفاسق في الكافر؛ لأنه حصر المسند إليه في المسند، وجعل المسند مقصورًا عليه، فيصدق حينئذٍ إن كل فاسق كافر، ولأن تعريف المسند إليه تعريف الجنس يجعله مقصورًا على

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٣٣٤٨). قال المنذري (١/ ٢١٥): إسناد لا بأس به. وقال الهيثمي (١/ ٢٩٥): رجاله موثقون إلا محمد بن أبي داود فإني لم أجد من ترجمه وقد ذكر ابن حبان في الثقات محمد بن أبي داود البغدادي فلا أدرى هو هذا أم لا. وابن بطة في الإبانة (٨٨٢).

المسند كما تقول: الأمير زيد إذا لم يكن أمير سواه، فالمعنى هنا: إن العذاب مقصور على كونه على المكذب، والخزي والسوء على كونهما على الكافرين.

وحديث: «**من ترك الصلاة**» أخرجه الطبراني بلفظ: «**من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر جهارًا**»[(١)] وأخرجه أبو داود والترمذي، وصححه ابن حبان وغيره، والحاكم عن بريدة بلفظ: «**العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر**»[(٢)].

(قوله: وفي العذاب مختص بالكافر) أي: ولا شك أن الفاسق معذب؛ لما ورد فيه من الوعيد ومخزي لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢].

(قوله: إلى غير ذلك) كقوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾ [سبأ: ١٧] فإنه يدل على أن الفاسق كافر؛ لأنه يجازى لقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ**﴾ [النساء: ٩٣] وكقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ﴾ [السجدة: ٢٠] فإن تمامها يدل على أن كل فاسق كافر، وكقوله ﷺ: «**من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديًا وإن شاء نصرانيًا**»[(٣)].

* قال العصام: **(قوله: واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة)** وجه ظهور الآية الأولى: أن كلمة «من» عامة تعم الفاسق.

والجواب: إن كلمة «من» لا تعم ما لا يتناول صلته، فلا يتناول إلا فاسقًا لم يصدق بما أنزل الله، وعدم التصديق بما أنزل الله كفر، ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق.

ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية، ومغنٍ عن جعلها متروكة الظاهر إما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية، أو أن

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٣٤٧٩).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٣٩٦)، وأحمد (٢٢٩٨٧)، والترمذي (٢٦٢١) وقال: حسن صحيح غريب، والنسائي (٤٦٣)، وابن ماجه (١٠٧٩)، وابن حبان (١٤٥٤)، والحاكم (١١) وقال: صحيح الإسناد، والبيهقي (٦٢٩١)، والدارقطني (٢/ ٥٢)، والديلمي (٤٢٥٧).

(٣) أخرجه الدارمي (١٧٨٥)، والبيهقي في الشعب (٣٩٧٩)، وابن أبي شيبة (١٤٤٥٥).

المراد: من لم يحكم بشيء مما أنزل الله بناء على أن «ما» للعموم، فتحمل الآية على عموم النفي وإن كان الظاهر نفي العموم؛ لدخول المنفي على العام.

ووجه ظهور دلالة الآية الثانية: أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الإيمان، ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق، فلو لم يكفروا بفسقهم لم تنحصر الفساق في الكفرة، ويرد عليه: إن الآية إنما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر؛ لأن من كفر بعد الإيمان أيضًا فاسق، فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل، وتعريف المسند لغير الحصر، ويدفع عنه بأن الفسق لا يستعمل في غير من آمن، ويرد عليه: إن هذا عرف طارئ، وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقًا؛ إذ كثر إطلاق الفاسق فيه على الكافر الأصلي.

ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بيِّن، لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء، بل لا يكاد يتم، وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعارِ للكفر فلِمَ لا يجوز أن تكون الصلاة منه؟ والجواب المشار إليه في كلام الشارح بترك ظاهره، أما ما قيل: إن المراد: الترك على وجه الاستحلال، أو المراد بالكفر: كفران النعمة، وإما أن المراد بالكفر: المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم معصومًا.

ووجه ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافر أن تعريف العذاب للاستغراق؛ أي: كل عذاب على من كذب وتولى، فلو لم يكن كل فاسق كافرًا لم يصح حصر العذاب في الكافر؛ إذ كون العاصي معذبًا من ضروريات الدين، وتوجيه ترك ظاهره كما أشار إليه الشارح ما قيل: إن المراد بالعذاب: عذاب مخصوص.

ولا يخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة؛ لجواز ألا يعذب صاحب الصغيرة ويعفو للاجتناب عن الكبائر.

ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق، فلو لم يكن العاصي كافرًا لم يكن كل خزي على الكافرين؛ لأن للعاصي المعذب

أيضًا خزيًا؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢] وترك ظاهرها بتخصيص الخزي. وفيه أيضًا ما تقدم من أنه لا يدل على كفر أرباب الصغائر، وقوله: «للنصوص على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر» يريد به: إن عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الأولى، وكذا الكلام في قوله: «والإجماع المنعقد على ذلك».

* قال الكفوي: (**قوله: وتعريف المسند لغير الحصر**) كمجرد التأكيد.

* قال ولي الدين: (**قوله: ما قيل أن المراد... إلخ**) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: (**قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾**) وجه الاستدلال: إن كلمة «من» عامة تتناول الفاسق.

والجواب: إن الحكم بالشيء هو التصديق به، ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى، وأيضًا كلمة «ما» ها هنا للجنس فيعم بالنفي، ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما أنزل الله.

(**قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾**) وجه الاستدلال: إن ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر.

والجواب: إن هذا الحصر ادعائي للمبالغة وإلا فالفاسق يتناول الكافر بعد الإيمان وقبله إجماعًا.

(**قوله: «من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر»**[1] **الجواب**: إنه محمول على الترك مستحلاً أو على كفران النعمة.

(**قوله: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾**) وجه الاستدلال: إن تعريف المسند إليه يحصره على المسند؛ أعني: الكون على المكذب.

والجواب: إنه ادعائي؛ لأن شارب الخمر معذب وليس بمكذب، وقس عليه نظائره.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: وجه الاستدلال أن كلمة**

---

(١) تقدم تخريجه.

«من». . . إلخ) يعني: إن كلمة «من» في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما أنزل الله تعالى.

(قوله: والجواب أن الحكم . . . إلخ) يعني: إن الآية متروكة الظاهر، فإن الحكم وإن كان عاماً شاملاً لفعل القلب والجوارح، لكن المراد عمل القلب وهو التصديق، ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى.

(قوله: وأيضًا . . . إلخ) جواب آخر؛ يعني: إن الظاهر وإن كان نفي العموم؛ لأن كلمة «ما» من ألفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر، والمراد عموم النفي بحمل «ما» على الجنس، ولا شك أن من لم يحكم بشيء مما أنزل الله غير مصدق، فلا نزاع في كفره، وفي «المواقف» أن المراد بما أنزل الله تعالى التوراة بقرينة سابق الآية.

(قوله: وجه الاستدلال أن ضمير الفصل. . . إلخ) يعني: إن ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند إليه، فيكون الفاسق مقصورًا على الكافر، فيكون كل فاسق كافرًا.

(قوله: والجواب أن هذا الحصر ادعائي. . . إلخ) يعني: إن المراد هم الكاملون في الفسق إلا أنه ترك إظهار القيد، وجعل مطلق الكفر مقصورًا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين وإلا؛ أي: وإن لم يكن الأمر كذلك بل كان الحصر حقيقيًا لزم أن يكون الفسق مقصورًا على من كفر بعد الإيمان وليس كذلك، فإن الفاسق يتناول من كفر بعد الإيمان وقبل الإيمان إجماعًا بين الفريقين.

(قوله: الجواب أنه محمول) يعني: إنه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالاً، ولا نزاع في كفر مستحله، أو بحمل الكفر على المعنى اللغوي، وهو الستر؛ أي: من ترك الصلاة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له.

ويقال: يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متعمدًا، فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله.

وقال الإمام حجة الإسلام: من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر؛ أي: قارب الكفر كما يقال: من قارب دخول البلد دخله.

(قوله: وجه الاستدلال... إلخ) يعني: إن تعريف المسند إليه سواء كان للجنس أو الاستغراق يفيد حصره على المسند، كما في قوله ﷺ: «**الأئمة من قريش والكرم في العرب**»[1] فيفيد حصر العذاب على المسند؛ أعني: الكون على العذاب، فلو لم يكن كل فاسق كافرًا لم يصح حصر العذاب على الكفار؛ إذ كون العاصي معذبًا من ضروريات الدين.

(قوله: والجواب أنه ادعائي) يعني: إن المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب، بقرينة أن شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبًا، إلا أنه ترك إظهار القيد، وجعل المطلق منحصرًا ادعاء يجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك.

(قوله: وقس عليه نظائره) يعني: إن المراد في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] الخزي الكامل الموعود للكفار، والحصر ادعائي مبالغة، وكذا في قوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٥-١٦].

* قال بعض المحققين: **(قوله: سابق الآية)** هو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

وفي «المواقف» أيضًا: وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود، فيلزم أن يكونوا كافرين إذا لم يحكموا بالتوراة، ونحن نقول بموجب. انتهى.

(قوله: إن شارب الخمر معذب) أي: عند الخصم أيضًا؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠].

* قال شجاع الدين: **(قوله: والجواب أن الحكم بالشيء... إلخ)** الظاهر أن المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا الحكم بمعنى: التصديق، فتدبر.

---

(١) أخرجه الطيالسي (٢١٣٣)، وأحمد (١٢٣٢٩)، والطبراني (٧٢٥)، وأبو نعيم في الحلية (٥/ ٨)، والبيهقي (١٦٣١٨)، والضياء (١٥٧٦)، والنسائي في الكبرى (٥٩٤٢)، وأبو يعلى (٤٠٣٢)، والطبراني في الأوسط (٦٧٨٩).

(قوله: هو التصديق به) فيكون معنى الآية، ومن لم يصدق بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.

(قوله: فيعم بالنفي) أي: بكلمة «لم» فيكون المعنى: ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.

(قوله: إن هذا الحصر ادعائي) أي: حصر الفاسق في الكافر بعد الإيمان حصر ادعائي لا تحقيقي، ولا يجوز أن يكون حصر كمال الفسق في الكافر لا مطلق الفسق، فكمال الفسق هو الكفر، فلا يلزم أن يكون الفاسق مطلقًا كافرًا.

(قوله: أو على كفران النعمة) وعلى هذا يكون معنى الحديث: من ترك الصلاة متعمدًا فقد ستر نعمة ربه.

(قوله: إن تعريف المسند إليه) وهو العذاب.

(قوله: والجواب أنه ادعائي) ويجوز أن يكون المراد بالعذاب هو العذاب الشديد.

* **قال الشارح**: [والجواب: إنها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، وللإجماع المنعقد على ذلك على ما مرَّ، والخوارج خوارج عما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم (﴿لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨]) بإجماع المسلمين، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا؟].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والجواب متروكة الظواهر) فيقال في الآية الأولى**: إن كلمة «مَن» للجنس فتمَّ بالنفي، والمراد: ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلاً، ولا نزاع في كونه كافرًا، أو أن المراد بما أنزل هو التوراة بقرينة سباق الآية، فيختص من لم يحكم باليهود؛ لأنا لم نتعبد بالحكم بالتوراة، وقد يجاب بأن الحكم هو التصديق، ولا نزاع في كفر من لم يصدق لما أنزل الله لكنه يخالف السياق.

وفي الثانية: إن الحصر ادعائي؛ لأن الكافر ابتداءً كذلك، فليس الكافر مطلقًا منحصرًا في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك، بل المنحصر فيه الفاسق الكامل .**وكذا في الثالثة والرابعة**: لأن كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع أنه ليس بمكذب .**وفي الخامسة**: أن المراد الخزي الكامل.

وفي الحديث: إنه محمول على ترك مستحلاً، أو على كفران النعمة على أن الرواة آحاد، فلا يعارض الإجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين.

ويقال في أولى الآيتين الباقيتين: إن الجزاء يعم الثواب والعقاب، فيجب ترك ذلك الظاهر، وحمل الجزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْ﴾ [سبأ: ١٧]، وفي الأخرى: إن الكلام تفصيل لما قبله، وقد سبق أن المراد بالفاسق فيه هو الكافر، وفي الحديث: إنه وارد على سبيل الاستعظام والتغليظ مع احتمال الاستحلال.

(قوله: ﴿لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾) أي: أن يكفر به، وإنما اختار لفظ الشرك؛ لأن العرب كانوا مشركين.

(قوله: بإجماع المسلمين) اتفق أهل الملة على أن وعيد المشرك المعاند لا ينقطع، وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى الحق، فزعم الجاحظ ومن تابعه في ذلك أن وعيده ينقطع؛ لأنه معذور.

* قال العصام: **(قوله: و﴿ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ بإجماع المسلمين)** يعني: بلا توبة، ويريد إجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك، حيث قالا: دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر، وأما المبالغ في الاجتهاد إذا لم يهتدِ للإسلام، ولم تلح له دلائل الحق فمعذور مخالفة الإجماع غير منافية له، والذاهبون إلى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة؛ لأنه تصرف منه تعالى في ملكه، وله أن يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل.

والذاهبون إلى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح، والأدلة الثلاثة المذكورة مبتنية عليها، وقد عرفت ما فيها من الفساد، ويتجه على قوله: «قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ما قيل من أنه يكفي التفرقة بإثابة المحسن دون المسيء، ولا يتوقف على تعذيب المسيء، ولو قيل: قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه.

* قال الكفوي: **(قوله: وغير المسيء لم يتجه)** فيه نظر ظاهر؛ إذ يتجه حينئذٍ أيضًا أنه يكفي التفرقة بإثابة غير المسيء دون المسيء.

* قال ولي الدين: **(قوله: ما قيل من أنه)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: ﴿ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾)** أي: أن يكفر به، وإنما عبَّر عن الكفر بالشرك؛ لأن كفار العرب كانوا مشركين.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إنما عبَّر عن الكفر... إلخ)** أي: إنما عبَّر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته، وإنما عبَّر في الآية؛ لأن كفار العرب كانوا مشركين، وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في «شرح المقاصد» أن الكافر إن أظهر الإيمان فهو المنافق، وإن طرأ كفره بعد الإيمان فهو المرتد، وإن قال بالشريك في الألوهية فهو المشرك، وإن تدين ببعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي، وإن ذهب إلى قدم الدهر وإسناد الحوادث إليه فهو الدهري، وإن كان لا يثبت البارئ فهو المعطل، وإن كان مع اعترافه بنبوة النبي ﷺ يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إنما عبَّر المصنف... إلخ)** هذا ليس تفسيرًا لما ذكره المحشي الخيالي بل تفسير ما ذكره هو ما يأتي بقوله: «وإنما عبر في الآية... إلخ» وهو إشارة إلى أن ما ذكره المحشي الخيالي توجيه لتعبير الآية لا لتعبير المصنف، وأما وجه تعبير المصنف، فهو ما سيذكره الشارح من قوله: وفي تقرير الحكيم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته؛ أي: ثبوت ذلك الحكم الذي هو عدم المغفرة.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وإنما عبَّر عن الكفر بالشرك... إلخ)** يعني: إن هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية الملاحظة فيها الدلالة على ثبوته، وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على النكتة المذكورة، تأمل.

*** قال الشارح: [فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلاً، وإنما علم عدمه بدليل السمع، وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلاً؛ لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن، والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة، ورفع الحرمة أصلاً فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة، وأيضًا الكافر يعتقده حقًا، ولا يطلب له**

عفوًا أو مغفرة، فلم يكن العفو عنه حكمة، وأيضًا هو اعتقاد الأبد، فيوجب جزاء الأبد، وهذا بخلاف سائر الذنوب].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلاً)** المراد به المعتزلة، ذهبوا إلى ذلك لما ذكر من الأدلة المبنية على ما قالوا به من القبح العقلي، ومن تعليل أفعال الله تعالى بالإغراض، وهي مع بطلان ما بنيت عليه مردودة بأنه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء، مثل إنابة المحسن دونه على أن نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية، فعدم احتمال ما هو نهاية في الجناية للعفو ممنوع، وبأن عدم طلب العفو لا يوجب انتفاء الحكمة، وبأن قولهم: «فيوجب جزاء الأبد» دعوى لا دليل عليها.

* قال العصام: وقيل: على قوله: «والكفر نهاية في الجناية» لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة، فلا يحتمل العفو أصلاً أن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية، ويدفعه أن قضية الحكمة إذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية.

ويرد على قوله: «**وأيضًا الكافر يعتقده حقًا، ولا يطلب له عفوًا**» إنه يعتقده حقًا في الدنيا، وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو، فيجوز أن يغفر.

ويرد على قوله: «**وأيضًا هو اعتقاد الأبد**» أن الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد؛ إذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب.

ويمكن أن يقال: المراد أنه اعتقاد ثبوت الباطل أبدًا، فلاعتقاده في كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه، واعتقاده الباطل في الأزل أيضًا يقتضي تأبد الجزاء؛ لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل، فإذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة، واعلم أن مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ألا تغفر الصغائر أيضًا كالشرك فضلاً عن الكبائر.

* قال الكفوي: **(قوله: ثبوت الباطل أبدًا)** قوله: «أبدًا» متعلق بالثبوت.

(قوله: فلاعتقاده في كل زمان) إن أراد ما هو الظاهر منه يكذبه قوله:

«إن الاعتقاد في الدنيا لا يتأبد» وإن أراد أن الاعتقاد ثبوته في كل زمان جزاء فلا يتفرع عليه.

(**قوله: فيتأبد جزاءه**) إذ لا يلزم من تأبد المعتقد تأبد جزاء الاعتقاد كما لا يخفى.

(**قوله: لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل**) فيه أن اعتقاد ثبوت الباطل في الأزل إنما يوجب عدم التناهي في زمان ثبوت الباطل بحسب الاعتقاد لا عدم التناهي في زمان الاعتقاد، والمقتضي لتأبد الجزاء هو الثاني دون الأول كما يفصح عنه قوله: «فإذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد».

* قال ولي الدين: (**قوله: وقيل على قوله... إلخ**) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: (**قوله: وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلاً**) أي: ذهب بعض المسلمين إلى امتناع المغفرة عقلاً بناءً على هذه الأدلة، وهم المعتزلة، فلا يرد ما قيل من أن هذا قول بإيجاب الحكمة تعذيبه، وهو قول المعتزلة، وقد أبطله أولاً.

وقوله: «**لا يحتمل الإباحة**» قول بالقبح العقلي فينافي قولهم: «يجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن» على أنه يجوز أن يكون عدم احتمال الإباحة لمنافاتها الحكمة.

نعم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة؛ لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنًا لحكمة خفية، ولو سلم فتجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل إثابة المحسن دونه، ثم إن نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية.

وقوله: «**فيوجب جزاء الأبد**» دعوى بلا دليل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: فلا يرد ما قيل... إلخ**) أي: إذا كان ضمير بعضهم راجعًا إلى المسلمين مطلقًا ومنهم المعتزلة، فلا يرد ما قيل أن قوله: «إن قضية الحكمة تقتضي... إلخ» قول بإيجاب حكم الله تعذيب المشرك والإيجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة والجماعة،

وأن قوله: «لا يحتمل الإباحة قول بالقبح العقلي» مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان، ويجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن.

وإنما قلنا: إنه لا يرد؛ لأن القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة، وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين، ومنشأ الاعتراض توهم أن هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والغفلة عن أن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة أيضًا؛ لأنهم أيضًا من أهل القبلة.

(قوله: على أنه يجوز أن يكون... إلخ) علاوة عن قوله: «فلا يرد» أي: على أن قوله: «وقوله لا يحتمل الإباحة قول بالقبح العقلي» غير مسلم؛ لأنه يجوز أن يكون عدم الإباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة، لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل، فلا يستلزم القول بالقبح العقلي.

(قوله: نعم يرد أن يمنع... إلخ) نعم، يرد على الدلائل الثلاث للمعتزلة منوعًا.

أما على الأول: فلأنا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن؛ لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها، وعلى تقدير فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء، مثل إثابة المحسن دون المسيء، وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي، وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية، وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاط درجته انحطاطًا تامًا، وأيضًا لم لا تكفي التفرقة الدنيوية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه.

وأما على الثاني: فلأنا لا نسلم أن الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحتمل العفو، فإن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية، والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة، فلا يجوز العفو رجوع إلى الدليل الأول، وقد سبق تزييفه.

وأما على الثالث: فلأنا لا نسلم أن اعتقاد الأبد يوجب الجزاء الآبد، ولا بد لإثباته من دليل، وعلى تقدير تسليم إيجاب الجزاء لا نسلم إيجابه جزاء الأبد، فقوله: يوجب جزاء الأبد دعوى بلا دليل في الحقيقة.

❊ قال بعض المحققين: **(قوله: على الدلائل الثلاث)** بل على الدلائل الأربعة التي منها قوله: «وأيضًا الكافر يعتقده حقًا، ولا يطلب له عفوًا أو مغفرة... إلخ» ولم يتعرض له المولى المحشي اكتفاء بما يفهم من قوله: لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية، لا نطلع عليها من جواز أن يكون في العفو حكمة لا نطلع عليها لخفائها، نعم لو قال: «على الدلائل الأربعة» وتعرض لما ذكرناه لكان أولى كما لا يخفى.

(قوله: دون المسيء) أي: دون إثابة المسيء؛ يعني: فلتكن التفرقة بإثابة المحسن، وعدم إثابة المسيء لا بتعذيبه.

❊ قال أحمد بن خضر: **(قوله: فلا يرد ما قيل... إلخ)** يعني: إن منشأ الإيراد المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء أهل السنة، والغفلة عن رجوع ضمير بعضهم إلى المسلمين مطلقًا ومنهم المعتزلة، فإذا عرفت أن مرجع الضمير المسلمين مطلقًا فلا يرد... إلخ.

(قوله: لمنافاتها الحكمة) لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل، فلا يستلزم القول بالقبح العقلي.

(قوله: مثل إثابة المحسن دونه) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطًا تامًا، أو منعه عن رؤية الملك الجبار، أو عن بعض اللذات مثل: الحور والقصور والأطعمة والثمار وغير ذلك، وأيضًا لما لا يكفي التفرقة الدنيوية في إباحة دم الكافر وأكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك.

(قوله: دعوى بلا دليل) **حاصله**: منع إيجاب الجزاء، ثم منع إنه بطريق التخليد في النار.

❊ قال شجاع الدين: **(قوله: على هذه الأدلة)** المذكورة في الشرح بقوله: «لأن قضية الحكمة» إلى قوله: «وهذا بخلاف سائر الذنوب».

(قوله: وهم المعتزلة) فكذا الماتريدية من أهل السنة هم كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقليين.

(قوله: إن هذا... إلخ) أي: قول الشارح؛ **لأن قضية الحكمة التفرقة** بين المسيء والمحسن.

(قوله: فينافي قولهم) أي: قول أهل السنة.

(قوله: أن يحسن القبيح) أي: ما يعده العقل قبيحًا.

(قوله: ويقبح الحسن) أي: ما يعده العقل حسنًا.

(قوله: ولو سلم) أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن.

(قوله: يقتضي العفو) فلا نسلم أن ما هو نهاية الجناية لا يحتمل العفو ورفع التفرقة.

(قوله: دعوى بلا دليل) فتكون في مقام المنع.

* **قال الشارح**: [(ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها، خلافًا للمعتزلة، وفى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة. والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر، المقرونة بالتوبة، وتمسكوا بوجهين: الأول: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة. والجواب: إنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب، وقد كثرت النصوص في العفو، فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد، وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى، والمحققون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق:٢٩]].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: خلافًا للمعتزلة)** أي: في منعهم العفو عن الكبائر التي لم تقترن بالتوبة.

(قوله: والمعتزلة يخصونها... إلخ) يريد: إنهم يحملون الآيات، والأحاديث على العفو عن الصغائر أو عن الكبائر بعد التوبة، ويجعلونها مقصورة على إرادة ذلك لا تتعداه إلى إرادة غيره أيضًا.

ويقال عليهم: إن ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل، وتقييد للإطلاق بغير قرينة، ومخالفة لأقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء:٤٨] فإن المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة، وكذا تعم كل واحد من العصاة، فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد

للبعضية، وكذا مغفرة الصغائر فإنها عامة على أن في التخصيص بها إخلالاً بالمقصود؛ أعني: تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح، بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية.

(قوله: وتمسكوا بوجهين) اعلم أن المعتزلة بعد اتفاقهم على منع العفو عن الكبائر بدون التوبة اختلفوا، فذهب البصريون وبعض البغدادية إلى جوازه عقلاً، وأن الامتناع سمعي، وذهب الكعبي وأتباعه إلى امتناعه عقلاً أيضًا، واستند هؤلاء إلى ما سيجيء من أن العفو فيه إغراء على القبيح، وتمسك الأولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: ١٤] قالوا: وإذا تحقق الوعيد، فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الإخبار، واللازم باطل.

(قوله: والجواب... إلخ) تقريره: أن يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لأصحاب الكبائر، وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم يتب منها؛ أي: بعد تسليم كون الصيغ فيها للعموم إنما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه؛ إذ لا شبهة في أن الوقوع مع عدم الوجوب لا يستلزم خلفًا ولا كذبًا، والمتنازع إنما هو الوجوب دون أصل الوقوع.

ثم إنها معارضة بالآيات الدالة على العفو والغفران المتناولة أيضًا لأصحاب الكبائر، كقوله تعالى: ﴿وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٤]، ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ﴾ [فصلت: ٤٣] للناس على ظلمهم، فيخصص المذنب المغفور بمشيئة الله تعالى من تلك العمومات، فيكون خارجًا عنها بمنزلة التائب، هذا على رأي من يمنع الخلف في الوعيد؛ لأنه كذب وتبديل للقول، وهو قول المحققين من الماتريدية، أما من يجوزه ولا يجعله نقصًا بل يعده كرمًا كالأشعرية ومن وافقهم، فيجيبون أيضًا بأن تحقق الوعيد لا يستلزم الوقوع فضلاً عن وجوبه.

(قوله: كيف وهو تبديل للقول) يمكن أن يوجه بما قيل من أن الكريم إذا أخبر بالوعيد، فاللائق بشأنه أن يبني أخباره على المشيئة وإن لم يصرح بذلك،

فإذا قال: «لأعذبن الظالم» مثلاً فتقديره: إن لم أعفُ أو إلا أن أسامحه أو أنكر عليه، ونحو هذا، وهذا القيد قد عرف من عادة العرب في إيعاداتها.

ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله ﷺ: «**من وعده الله على عمل ثوابًا فهو منجزه له، ومن وعده على عمل عقابًا فهو بالخيار إن شاء عذبه وإن شاء غفر له**»[(١)] قال ذلك ابن الصلاح، والحديث في «البعث والنشور» للبيهقي وغيره من رواية أنس.

* قال العصام: (**قوله: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها**) فإن بيان حكم الشرك مع التوبة إلا أن يقال: المراد بقوله: «لا يغفر الشرك» عدم المغفرة بلا توبة، فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة، ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلاً فيما دون ذلك، ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعيين المغفرة، وليس الذنب مع التوبة كذلك فإنه تتعين مغفرته، فالأولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة، فالشرك لا يغفر، ومغفرة ما دونه تتعلق بالمشيئة، وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها: إن تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها، ولا يخفى أن التذكير في الحكمين فالأولى وفي تقرير الحكمين.

(**قوله: والمعتزلة يخصصونها**) أي: يخصصون الآيات والأحاديث؛ إذ لا مخلص لهم سواء، ويرد عليهم أن تخصيص المغفرة في الآية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقًا مما لا يساعده النظم؛ لأن الكفر أيضًا مغفور بالتوبة، ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة؛ أي: يخصصون المغفرة ولا طائل تحته؛ لأنه لا بد لهم من تخصيص الآيات والأحاديث أيضًا.

وقوله: «وتمسكوا بوجهين» يريد به التمسك في مذهبهم أو في تخصيص الآيات والأحاديث.

(**قوله: وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم**) ذلك البعض هم

---

(١) أخرجه البيهقي في البعث والنشور (٤٣)، وأبو يعلى (٣٣١٦)، وابن عساكر (٤٣/ ١٩١)، وابن عدي (٣/ ٤٥٠)، والديلمي (٥٧٦٤).

الأشاعرة، ومستند المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعبادة وتحريض على العبادة، وليس إخبارًا حتى يكون الخلف فيه تبديلاً للقول.

وقد يقال: في الوعيد تضمن المشيئة؛ لأنه اللائق بالكرم، بخلاف الوعد فإن الكرم يقتضي فيه القول البت.

ويمكن أن يراد بقولهم: «المذنب إذا علم أنه لا يعاقب» أنه إذا علم احتمال أنه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريرًا له على الذنب؛ لأنه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل، ولا يخاف من المآل، فالأحوط أن يجعل الوعيد قولاً بتًّا، وكما أن التقرير على الذنب يخالف حكمة الإرسال يخالف فائدة الوعيد.

* قال الكفوي: (**قوله: ولدفع هذا جعل**) الجاعل المحشي الخيالي.

* قال ولي الدين: (**قوله: ولدفع هذا جعل... إلخ**) الجاعل هو المحشي الخيالي.

(**قوله: وقد يقال... إلخ**) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: (**قوله: والمعتزلة يخصونها..إلخ**) قد يظن أن الضمير للآيات والأحاديث فيعترض بأنه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء:٤٨] المغفرة بالتوبة تعم المشرك، بل كل عاصٍ، مع أن التعليق بالمشيئة يفيد البعضية.

وأيضًا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة، وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر؛ لأن مغفرة الصغائر عامة، والصحيح أن الضمير للمغفرة، ولهم أن يقولوا: كلمة «ما» في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعًا بين الأدلة، ولا نسلم عموم مغفرة الصغائر؛ إذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب، بل يغفرها إن شاء.

(**قوله: إنما تدل على الوقوع**) إنما استطرد ذكره ها هنا ردًّا لتمسكهم بهذه الآية في الجواب أيضًا، والجواب ها هنا قوله: «وقد كثرت النصوص... إلخ».

(**قوله: وزعم بعضهم أن الخلف... إلخ**) هذا هو مذهب الأشاعرة ومن يحذو وحذوهم، وفيه جواب آخر.

(قوله: وهو تبديل للقول) بل كذب منتفٍ بالإجماع.

وأقول: لعل مرادهم أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبني أخباره على المشيئة وإن لم يصرح بذلك، بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قد يظن أن الضمير... إلخ)** أي: قد يظن أن الضمير المنصوب في يخصصونها راجع إلى الآيات والأحاديث والمعنى، والمعتزلة يخصصون الآيات والأحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة، فيعترض عليه بأن هذا التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل، مما لا يكاد يصح في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

أما إنه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة، فلأن المغفرة بالتوبة يعم الشرك أيضًا، فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة، وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص، والتعليق بالمشيئة ينافيه، فإنه يفيد أن المغفور بعض العصاة، وأيضًا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة؛ لأن المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلاً بناء على أنها حسنة، ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها، فلا تظهر لتعليقها بالمشيئة فائدة، وأما إنه لا يصح التخصيص بالصغائر فلأن مغفرة الصغائر عامة للجميع، فلا معنى للتعليق بالمشيئة المفيدة للبعضية.

(قوله: والصحيح أن الضمير للمغفرة... إلخ) أي: ما ظن أن الضمير للآيات والأحاديث غلط، والصحيح أن الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة، فالمعنى: والمعتزلة يخصصون المغفرة للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة؛ يعني: إن مغفرة الله إنما يتحقق بالنسبة إلى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها.

ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد أنه لا يصح بل هي على عمومها، والمعنى: يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب، ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب، فلا إشكال، فما قيل: إنه لا فائدة في إرجاع الضمير إلى المغفرة؛ لأنه لا بد من تخصيص الآيات والأحاديث، فيرد عليهم الاعتراض

المذكور كلام لا طائل تحته؛ لأنه لا حاجة لهم إلى تخصيص جميع الآيات والأحاديث، بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ﴾ [الرعد: ٦]، ﴿وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، ﴿إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٦]، و﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ﴾ [غافر: ٣] ونحو ذلك.

والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها، ويقولون: إن من يتعلق به المشيئة هو أصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة، كما في قوله تعالى: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٤٠] أي: يعذب الكفار وأصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة، ويغفر لأصحاب الصغائر والكبائر التائبين، فالحاصل أنهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة، سواء يخصصون الآيات بها أو لا، تأمل فإنه من مزالق الأقدام.

(قوله: ولهم أن يقولوا... إلخ) جواب للاعتراض المذكور؛ أي: على تقدير أن يكون الضمير للآيات والأحاديث، للمعتزلة أن يقولوا: إن كلمة «ما» في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] مخصوصة بالصغائر جمعًا بين أدلة الوعيد وهذه الآية، ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر؛ إذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب، بل يغفرها إن شاء ويعذبها إن شاء، فيصح التعليق بالمشيئة هذا.

لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف ـ قُدس سره ـ في «شرح المواقف» من أنه لا استحقاق بالصغائر عندهم أصلاً، ولما ذكره المحقق الدواني في «شرحه للعقائد العضدية»: وأما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها، ولهذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب، فإن قيل: يجوز أن يكون المراد بقول المحقق الدواني: «وأما الصغائر فيعفو عنها عندهم» صغائر المجتنب عن الكبائر، فلا ينافي قول المحشي، قلت: لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه.

(قوله: إنما استطرد ذكره ها هنا... إلخ) أي: إنما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة أهل الكبائر

الذين لم يتوبوا ردًا لتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي، وإلا فلا دليل له ها هنا؛ لأن المتنازع فيه ها هنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها.

(**قوله: والجواب ها هنا... إلخ**) أي: جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة.

(**قوله: وقد كثرت النصوص... إلخ**) وحاصل الجواب: إن النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُواْ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٤﴾﴾ [الشورى: ٣٤] ولا معنى للعفو بالنسبة إلى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة؛ لأنه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم، فيكون بالنسبة إلى أهل الكبائر الذين لم يتوبوا، فتعارض أدلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة، فحكمنا بأنها مقرونة، فيصير البعض مخصصًا للبعض، فخصص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعًا بين الأدلة.

(**قوله: وفيه جواب... إلخ**) يحتمل أن يكون معناه أن في قوله: «وزعم بعضهم» جوابًا آخر للمعتزلة، وحاصل الجواب: إن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع ألبتة؛ لجواز الخلف فإن الخلف في الوعيد كرم، ويحتمل أن يكون معناه أن في هذا المقام جوابًا آخر، ويكون إشارة إلى ما ذكره الشارح في «شرح المقاصد» من أن القول بالإحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد، فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلقًا مذمومًا، ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة، كذلك مع أنهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مرَّ.

(**قوله: بل كذب منتفٍ بالإجماع**) لأنه أخبر عما يكون أحوالهم في المستقبل، فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى، وهو باطل بالإجماع.

(**قوله: أقول: لعل مرادهم... إلخ**) أي: لعل مراد ذلك البعض بقولهم: إن الخلف في الوعيد كرم أن الكريم إذا أخبر بالوعيد؛ فاللائق بحاله ومقتضى كرمه أن ينبئ إخباره على المشيئة، فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة

بالمشيئة، وإن لم يصرح بها زجرًا للعاصين ومنعًا لهم، فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم، فإنه يجب أن يكون قطعيًا؛ لأن جواز التخلف فيه لؤم لا يليق بشأنه، فلا يجوز تعليقه بالمشيئة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل)** وتقييد الإطلاق بلا قرينة وتخصيصًا للعام بلا مخصص، ومخالفًا لأقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة.

(قوله: تساوي ما نفي عنه... إلخ) أي: المعصية التي نفيت عنها المغفرة، وهي الشرك بقوله: ﴿لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء:٤٨] والمعصية التي أثبت لها المغفرة، وهي ما دون الشرك بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء:٤٨] فإذا كانا متساويين فلا يصح التفرقة بينهما، وقد فرَّق الله بينهما، فلا يصح التخصيص المذكور في الآية المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولو بالتوبة.

(قوله: مغفرة صغيرة غير التائب) أي: عن الكبائر.

(قوله: لدفع العذاب) بل الشفاعة عندهم لمجرد رفع الدرجات.

(قوله: عليه) أي: على العفو عن صغائر المجتنب عن الكبائر.

(قوله: بهذه الآيات) وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [الجن:٢٣] وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار:١٤].

(قوله: ها هنا) أي: في هذا المقام الذي هو نفي وقوع المغفرة لأهل الكبائر الذين لم يتوبوا.

(قوله: لأنه) أي: العفو، وهو علة لقوله: «ولا معنى... إلخ».

(قوله: فيهما) أي: في الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة.

(قول: بأنها مقرونة) أي: في النزول.

(قوله: مخصصًا للبعض) قال بعض الفضلاء بعد هذا: فإن قالوا: آيات الوعيد أحق بالعموم لما فيها من الزجر والوعظ.

قلنا: بل آيات الوعد أحق به لما أن رحمته سبقت غضبه، على أنه

يحتمل أن آيات الوعيد للمستحلين مع أنها معارضة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣] فإن تأكيد العام يقطع احتمال الخصوص على ما تقرر. انتهى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: قد يظن... إلخ)** يمكن أن يكون هذا القول من الشارح إشارة إلى الاعتراض على المتمسكين بالآيات والأحاديث الواردة في هذا المعنى؛ لجواز حمل النصوص على الصغائر أو الكبائر بعد التوبة، وما اعترض به عليه إشارة إلى الجواب على ما قرره في «شرح المقاصد».

وأجاب سمة أيضًا؛ لأن هذا عدول عن الظاهر بلا دليل، وتقييد للإطلاق بلا قرينة، وتخصيص للعام بلا مخصص، ومخالفة لأقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة، وتفريق بين الآيات والأحاديث الصحيحة بلا فارق.

(قوله: تعم المشرك) أي: فلا تصح التفرقة، وقوله: «مع أن التعليق... إلخ» متعلق بقوله: «بلا كل عاصٍ».

(قوله: وأيضًا هي واجبة... إلخ) هذا هو المشهور في إبطال تقييدهم الكبائر بما بعد التوبة، ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم: إن العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه، ولا يجوز فعله.

فإن قيل: إن فعله تعالى وإن كان واجبًا عليه بمشيئته وإرادته فيصح تعليقه بها.

قلنا: الواجب وإن كان فعله بالإرادة والمشيئة لا يحسن في الإطلاق تعليقه بالمشيئة وقضاء الديون والوفاء بالنذر؛ لأنه إنما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك، على أنك إذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة، بمنزلة قولك: «يغفر ما دونه إن شاء الله» بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك: «يغفر لمن يشاء دون مَن لا يشاء» وهذا لا يكون في الواجب ألبتة، بل في المتفضل به، كقولك: «الأمير يخلع على من يشاء» بمعنى: إنه يفعل ذلك لكن بالنسبة إلى البعض إلى البعض.

(قوله: لأن مغفرة الصغائر عامة) مع أن التعليق المذكور يفيد البعضية، على أن في تخصيصها إخلالاً بالمقصود؛ أعني: تهويل شأن الشرك ببلوغه

النهاية في القبح بحيث لا يُغفر ويُغفر جميع ما سواه، وإن كان كبيرة في الغاية.

(قوله: إذ لا تجب مغفرة صغيرة غير التائب) قيل: إن المغفرة هي التجاوز عن العقاب المستحق، ولا استحقاق عندهم للصغائر أصلاً ولا للكبائر بعد التوبة، فلا معنى للقول بالمغفرة، ثم تخصيصها بهما.

(قوله: وفيه جواب آخر) لعل هذا الجواب ما ذكره في «شرح المقاصد» من أن القول بالإحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد، فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفًا مذمومًا ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك، مع أنهم داخلون في عمومات الوعي بالثواب ودخول الجنة على ما مرَّ.

* قال شجاع الدين: **(قوله: قد يظن أن الضمير... إلخ)** قيل: عليه أن المعتزلة خصوا الآيات والأحاديث الواردة في هذا المعنى بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة، وقد رد عليهم علماؤنا بأن ما ذكرتم خلاف الظاهر، ولا ضرورة في العدول عن الظاهر إليه، وبأن تعليق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء يمنعه؛ إذ المغفرة بعد التوبة للمشرك وجميع العصاة، وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بأن المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة، فهو ترك للاعتزال بأنه لا يصح تخصيص كلمة «ما» في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:٤٨].

(قوله: تعم الشرك) إذ الشرك مغفور بالتوبة أيضًا.

(قوله: مع أن التعليق بالمشيئة) أي: تعليق المغفرة بالمشيئة في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾.

(قوله: يفيد البعضية) أي: مغفرة البعض.

(قوله: وأيضًا هي واجبة عندهم) أي: مغفرة التائب.

(قوله: فلا يظهر للتعليق) أي لقوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾.

(قوله: والصحيح أن الضمير للمغفرة) المدلول عليها بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ﴾ قيل لا فائدة في إرجاع الضمير في يخصونها إلى المغفرة؛ إذ المعتزلة قد أولوا النصوص المذكورة بما ذكره ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل، سواء جعل هذا الكلام إشارة إليه أو لا.

(قوله: إذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب) فيه أن المغفرة التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة، فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما.

(قوله: في الجواب أيضًا) أي: كرد تمسكهم بالعموم بقوله: «وقد كثرت النصوص. . . إلخ».

* **قال الشارح:** [**الثاني: إن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرًا له على الذنب، وإغراء للغير عليه، وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل. والجواب: إن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم، كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد، وكفى به زاجرًا؟ (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا؛ لدخولها تحت قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] ولقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف: ٤٩] والإحصاء إنما يكون بالسؤال والمجازاة، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ويجوز العقاب على الصغيرة)** أي: جوازًا لا قطع معه بالوقوع ولا بعدمه؛ لعدم دليل واحد منهما، مع ذكر من النصوص الدالة على أصل الجواز.

* قال العصام: **(قوله: ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا)** قيل: المراد أنه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه؛ لعدم قيام الدليل، وما ذكر الشارح من الأدلة فلإثبات الجزء الأول من الدعوى، مع أن الخصم لا ينكره فتأمل، وكأنه يريد أنه ترك الشارح ما يهمه من إثبات ما ينكره الخصم، وأني بما لا يعنيه من إثبات ما يعترف به، وفيه أن دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر، والآية تدل عليه؛ لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشيئة تحت الإحصاء للمجازاة، وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب.

وأيضًا الأدلة تدل على الوقوع جزمًا؛ إذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشيئة، وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغائر، والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب من الكبائر.

وفي قوله: «**الإحصاء**» إنما يكون للسؤال والمجازاة إنه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعًا به، إلا أن يتكلف بأن المراد إنما يكون للسؤال والمجازاة، وأنا لا نسلم أن الإحصاء للسؤال والمجازاة فليكن لمجرد السؤال.

وقيل: فليكن ليعلم المغفور له حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها، وسوق الآية ينفيه، وانظر ولا تغفل.

* قال الكفوي: **(قوله: وكل منهما يدل على عدم... إلخ)** فيه نظر؛ فإن غاية ما في الباب أن كلاً من الآيتين لا تدل على تعين عدم العقاب لا إنها تدل على عدم تعين عدم العقاب، وبينهما بون بعيد، وأيضًا لا ملازمة في قوله: «لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشيئة» لجواز أن يتعلق، ويدخل أصحاب الصغائر بأجمعهم تحت قوله تعالى: ﴿مَن يَشَآءُ﴾ على أنه لا تقريب؛ إذ لا شك أنه لا يلزم من عدم تعيين عدم الوقوع تعين الوقوع جزمًا؛ لجواز ألا يتعين الوقوع أيضًا.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل المراد... إلخ)** قائله المحشي الخيالي إلى قوله: «فتأمل».

* قال الخيالي: **(قوله: ويجوز العقاب على الصغيرة)** أي: من غير قطع بالوقوع وعدمه؛ لعدم قيام الدليل، وما ذكره الشارح من الأدلة فلإثبات الجزء الأول من الدعوى مع أن الخصم لا ينكره، فتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ويجوز العقاب على الصغيرة... إلخ)** أي: من غير قطع بالوقوع، وعدمه إشارة إلى أن المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي؛ بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع، فإنه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي، فإنهم متفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله: «لا» بمعنى أنه يمتنع عقلاً.

(قوله: لعدم قيام الدليل) يعني: إنا حكمنا بالجواز الوقوعي، ولم نجزم بالقطع أو عدمه؛ لأن المسألة شرعية لا يستقل العقل بإثباتها، وما وجدنا دليلاً شرعيًا يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع، فحكمنا بسبب أنه فاعل مختار يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد أنه يجوز أن يغفر ويجوز أن يؤاخذ، فلا يرد ما يتوهم أن غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز؛ إذ لا بد له أيضًا من دليل، لأن دليل الاختيار كافٍ للجواز، وإنما التوقف في دليل يعين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع.

(قوله: وما ذكره الشارح من الأدلة... إلخ) يريد أن المدعي مركب من جزأين: **أحدهما**: إنه لا قطع بالوقوع، **والثاني**: إنه لا قطع بعدم الوقوع، والأدلة التي أوردها الشارح إنما تثبت الجزء الأول من الدعوى دون الثاني مع أن الخصم؛ أعني: المعتزلة لا ينكر الجزء الأول؛ إذ هو أيضًا قائل بأنه لا قطع بوقوع العقاب، وإنما تخالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب.

ونحن نتردد فيه أيضًا، فقد ترك الشارح ما يعنيه، واشتغل بما لا يعنيه هذا، لكن إثبات أن أدلة الشارح إنما تثبت الجزء الأول فيه دقة؛ ولذا أمر المحشي بالتأمل، فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض أن الدليل الأول؛ أعني: قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:٤٨] إنما يدل على ألا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة؛ إذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء:٤٨] لكن لا يدل على ألا قطع بعدم الوقوع؛ إذ لخصم أن يقول: يجوز أن يكون من شاء الله تعالى في حقهم المغفرة أصحاب الصغائر المجتنبين، وكذا الآية الثانية إنما تدل على أن إحصاء الصغائر والكبائر متحقق والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة، ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى، فلا يكون وقوع العقاب قطعيًا على الصغائر، فثبت الجزء الأول من المدعي.

وإنما قلنا: المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى؛ إذ لو كان كذلك لزم

أن يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة أيضًا، موجبًا للعقاب وهو باطل بالإجماع، ولبطل تكفير الحسنات السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] وأيضًا يلزم حينئذٍ أن تكون المجازاة على الصغائر قطعًا، فيثبت بالآية خلاف المدعي، فعلم أن المجازاة على ما يحصى إنما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات، فحينئذٍ للخصم أن يقول: إن مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب، فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي، هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي، وللفضلاء ها هنا كلام لا يفيد شيئًا سوى الملال؛ إذ كله أبحاث منشؤها سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال.

* قال بعض المحققين: **(قوله: أحدهما أنه لا قطع بالوقوع... إلخ)** لما كان عدم القطع بالوقوع متحققًا بالتردد في الوقوع، وبالقطع بعدم الوقوع، وكذا عدم القطع بعدم الوقوع لما كان متحققًا بالتردد في عدم الوقوع، وبالقطع بالوقوع اندفع توهم أن كلاً من الماعيين يستلزم الآخر؛ لأن حاصل كل منهما التردد والشك، فيستغنى بأحدهما عن الآخر، فلا وجه لجعل كل منهما مدعي على حدة، وأن ما يثبت أحدهما يثبت الآخر.

(قوله: إذ هو أيضًا قائل... إلخ) لقوله: بالقطع بعدم الوقوع؛ لأنه إذا قطع بعدم الوقوع صدق إن لم يقطع بالوقوع.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فللإثبات الجزء الأول من الدعوى)** فيه أن قصر المغفرة على من يشاء يفهم منه أن ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقبًا عليها، فيدل على أن الصغيرة معاقبًا عليها في الجملة، وكذا قوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف: ٤٩] يدل عليه أيضًا، فيكونان لإثبات الجزء الأخير من الدعوى، تأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: أي: من غير قطع... إلخ) ومحصول المعنى**: إنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة وهو جواز المغفرة، ويجوز وقوع العقاب عليها وهو جواز العقاب.

(قوله: لعدم قيام الدليل) على القطع بوقوع العقاب أو عدمه.

(قوله: فلإثبات الجزء الأول) وهو الخلف في وقوع العقاب؛ أعني: جواز المغفرة؛ أي: دون الجزء الثاني، ولا يخفى أن قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:٤٨] يفهم منه ألا مغفرة ما دون الشرك للبعض، فيكون البعض معاقبًا عليه، فتكون الصغيرة معاقبًا عليها في الجملة، فيثبت بهذه الآية جواز العقاب على الصغيرة، وثبوته بالآية الثانية ظاهر، فما ذكره الشارح يفيد جواز العقاب كما يفيد جواز المغفرة.

(قوله: مع أن الخصم لا ينكره) بل ينكر عدم الجزم بعدم وقوع العقاب؛ أعني: جواز العقاب كما هو الظاهر، وما ذكره الشارح لا يقيده.

* **قال الشارح: [وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلاً، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع؛ لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء:٣١] وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر؛ لأنه الكامل، وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم، أو إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابهم، ولبسوا ثيابهم].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر)** والمعنى: أن تجتنبوا سائر أنواع الكفر من الإشراك والتمجس والتهود وغيرها، أو أن يجتنب كل شخص منكم الكفر نكفر عنكم سيئاتكم صغيرها وكبيرها؛ أي: إن شئنا؛ لأنه يغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ولأن مغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالإجماع، ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر تقييد التكفير بالاجتناب، فإن الصغائر يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر.

* قال العصام: **(قوله: وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر)** يعني: المعلق عليه التكفير للسيئات الاجتناب عن الكفر، فيدخل في التكفير الكبائر أيضًا، ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر، فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر، وهو المشيئة عندنا مطلقًا والتوبة في الكبائر

عند المعتزلة، فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق، فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم.

ولا يخفى أن حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين في غاية البعد، والبلاغة تقتضي أن يقال: إن تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق أن مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر، وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر.

* قال ولي الدين: **(قوله: ولا يخفى أن حمل... إلخ)** وعلى هذا مشى العلامة الكستلي حيث قال: ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين، والأقرب أن تجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين. انتهى.

وعلى هذا حمل الآية القاضي البيضاوي، وأورد خلافه بصيغة التعريض، ولقد حققنا هذا البحث على هذا قبل إطلاعنا عليه، ولله الحمد على الموافقة مع المحققين، فيكون هذا كسائر المكفرات من الصلاة إلى الصلاة ومن الجمعة إلى الجمعة، فلا يعاقب على الصغائر المكفرة بمقتضى وعده تعالى، فإن خلف الوعد لا يجوز عليه تعالى اتفاقًا بخلاف خلف الوعيد فإن فيه خلافًا معروفًا، وليس هذا مذهب الاعتزال كما يتوهم كما لا يخفى على من له دراية في علم الكلام.

* قال الخيالي: **(قوله: وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر)** حاصله: إن التكفير مقيد بالمشيئة، فلا قطع بالوقوع؛ إذ المراد بالكبائر: أنواع الكفر أو أشخاصها، ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالإجماع، ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بلا دليل، والتعليق بالاجتناب بلا فائدة؛ لأنه يجوز مغفرة الصغائر بدونه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: حاصله: إن التكفير... إلخ)** أي: حاصل الجواب: إن تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة، والمراد بقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ

سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] إن نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب، وإنما كان مقيدًا بالمشيئة؛ لأن المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها المتعلقة بأفراد المخاطبين؛ لأنه الكامل، فينصرف عند الإطلاق إليه، فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلاً في السيئات، فلو لم يقيد بالمشيئة لصار مقتضى الآية أن تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة؛ إذ يصير معنى الآية إن تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر، وهو مخالف للإجماع المنعقد على أن تكفير ما عدا الكفر غير متعينة، بل هي إما مقيدة بالمشيئة كما هو رأي أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة، والمراد بالإجماع إجماع الفريقين من أهل السنة والاعتزال، وإلا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر.

(قوله: ولو لم تحمل الكبيرة... إلخ) دفع وهم كأنه قيل: إذا كان التكفير مقيدًا بالمشيئة، فلا حاجة إلى أن يتكلف، وتحمل الكبيرة على الكفر؛ إذ يصير المعنى: إن تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر إن نشأ، فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيًا، وحاصل الدفع: إنه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور أن **أحدهما**: بقاء تقييد التكفير بالمشيئة بلا دليل، **والثاني**: بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة؛ لأنه حينئذٍ يكون المفهوم من الآية أن جواز مغفرة الصغائر إنما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر، وليس كذلك؛ لأنه تجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب أيضًا، لعموم قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، هذا هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل.

وللفاضل ها هنا كلام يتعجب منه ذوو الأفهام، مبناه أن قوله: «ولو لم يحمل... إلخ» إثبات لحمل الكبائر على الكفر، وهو باطل؛ لأن قوله: لأنه تجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على أن المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي، ولا حاجة إلى الإثبات، وسند منعه ما ذكرنا من أن المطلق ينصرف إلى الكامل، وبعضهم ادعى إثباته بأن هذه الآية محتملة، وآية الغفران المعارضة لها؛ أعني: قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن

يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] محكمة، فيجب تخصيص المحتملة، ففيه أن تعارضهما ممنوع؛ لأن معنى الآية المحكمة أنه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء، ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغائر وأصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة، ووجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنيًا للآية المحكمة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لأنه الكامل... إلخ)** ولك أن تثبت كون المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصه، بأنه لو لم يكن المراد ذلك لكان مقتضى الآية عدم تكفير الكبائر التي هي ما عدا الكفر، وهو ينافي ما اقتضاه الآية الأخرى؛ أعني: قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:٤٨] من تكفير ما عدا الكفر لمن يشاء كبيرة كانت أو صغيرة، فيلزم أن يكون المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصه دفعًا للتنافي، ومن ذلك يتوصل إلى تقييد التكفير بالمشيئة للتصريح بالمشيئة في الآية الأخرى.

* قال شجاع الدين: **(قوله: حاصله أن التكفير)** أي: تكفير السيئات، وهو الستر.

(قوله: إذ المراد... إلخ) تعليل لقوله: «إن التكفير مقيد بالمشيئة».

(قوله: أنواع الكفر) لأن الكبيرة مطلقة، والمطلق ينصرف إلى الكمال، والكبير والكاملة هي الكفر.

(قوله: ولو لم تحمل الكبيرة... إلخ) جواب دخل، وهو أن تقييد التكفير بالمشيئة يغني عن حمل الكبائر على الكفر، أجاب عنه بأنه لو تحمل الكبيرة على الكفر لم يتيسر تقييد التكفير بالمشيئة؛ إذ لا دليل عليه حينئذٍ، ويلزم أيضًا ألا يكون في قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١] فائدة.

(قوله: لبقي التقييد بلا دليل) أي: بقى تقييد التكفير بالمشيئة بلا دليل، وفيه أن مغفرة ما عدا الكبيرة غير متعينة بالإجماع، بل يغفره لمن يشاء، كما في قول المصنف: ويغفر ما دون ذلك من الصغائر والكبائر، وهو مندفع بأن مغفرة الصغائر؛ أي: عدم العقاب عليها متعين عند المعتزلة فلا إجماع.

* **قال الشارح: [(والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق، إلا أنه أعاده؛ ليعلم إن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ «العفو» كما يطلق عليه لفظ «المغفرة» وليتعلق به قوله: (إذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق، وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار، أو على سلب اسم الإيمان عنهم. (والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الأخبار، خلافًا للمعتزلة، وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى، وعندهم: لما لم يجز لم تجز تلك].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والشفاعة ثابتة)** قد يقال: إن مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما في «التلويح» وغيره، تمسكًا بقوله ﷺ: «**من ترك سنتي لم تنله شفاعتي**»[1] فيحرم أهل الكبائر بطريق الأولى، ويجاب بمنع الملازمة؛ لأن جزاء الأدنى لا يلزم أن يكون جزاء الأعلى الذي له جزاء أعظم، ويحمل السنة على الطريقة، قيل: على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع.

(قوله: وللأخيار) هو بمثناة جمع: خيّر بالتشديد، لا جمع خير اسم تفضيل؛ لأنه لا يثنى ولا يجمع.

(قوله: بالمستفيض من الأخبار) أي: كحديث: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[2] الآتي، وكحديث الشفاعة الذي رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري يرفعه، فإن فيه: «**أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم** ـ أو قال: لخطاياهم ـ **فأماتهم الله إماتة حتى**

---

(١) لم أقف عليه، وهو لا أصل له.

(٢) أخرجه أحمد (١٣٢٤٥)، وأبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥) وقال: حسن صحيح غريب، وابن أبي عاصم (٨٣١)، وأبو يعلى (٣٢٨٤)، وأبو داود (٤٧٤١)، والطبراني (٧٤٩)، والحاكم (٢٢٨) وقال: صحيح على شرط الشيخين، والبيهقي في الشعب (٣١٠)، والضياء (١٥٤٩)، وابن حبان (٣٨٧).

إذا كانوا فحمًا أذن لهم في الشفاعة، فجيء بهم ضبائر فبثوا على أنهار الجنة. . .»[١].

(قوله: خلافًا للمعتزلة) أي: فإنهم قالوا: لا تجوز الشفاعة لأهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائعين والتائبين؛ لرفع الدرجات وزيادة الثواب.

(قوله: وعندهم لما لم يجز) أي: العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سمعًا أو عقلاً لم يجيزوها، فلا تثبت؛ إذ لا فائدة لها على ذلك التقدير.

* قال العصام: **(قوله: إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو)** لو كان المراد التنبيه على أن لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال: «والعفو عن الذنب»، بل قال: «ويغفر ما دون ذلك، ويغفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر» فالأولى أن المناط قوله: «إذا لم يكن عن استحلال فهو إفادة لا إعادة، ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة؛ إذ الصغيرة أيضًا كذلك، وأن الأخصر الأوضح الجامع للنكتتين أن يقول: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر» ويغفر إذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه أنه يعفو عن الذنب عن استحلال إذا تاب عن الاستحلال، وإن لم يتب عن الذنب.

وقوله: «وليتعلق به» قوله يراد به التعلق المعنوي إذا كان إذا للشرط، واللفظي أيضًا إذا كان ظرفًا صرفًا.

وقوله: «وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة، أو يحمل التخليد على امتداد الزمان، أو على التغليظ وسلب الإيمان» يؤول بالتغليظ أيضًا، فالأولى: ويؤول بهذه النصوص الدالة. . . إلخ، فاعرفه.

(قوله: والشفاعة) أي: المقبولة، على أن اللام للعهد، وإلا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة:٤٨] ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يتأتَّ للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة، وهل يشفع النبي ﷺ لتارك السنة، وقد ثبت: «**من ترك سنتي لم ينل**

---

(١) أخرجه مسلم (١٨٥)، وأحمد (١١٠٩٢)، والدارمي (٢٨١٧)، وابن ماجه (٤٣٠٩)، وابن خزيمة في التوحيد (ص ٢٨٢)، وابن حبان (١٨٤)، وأبو يعلى (١٣٧٠) .ضبائر، مفردها: ضبارة، وهي الجماعة.

شفاعتي»[١] وقد حكم علماء الأصول بمقتضاه من أن جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة، وجرى عليه الشارح في «التلويح» الظاهر أنه يثبت لهم الشفاعة؛ إذ الحديث وعيد، ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم، فلا يعارض قوله ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[٢] لأنه وعد لا يجوز الخلف فيه.

وقد يؤول «لم ينل شفاعتي» بأنه لم ينل مرتبة شفاعتي، ولم يكن من الأخيار الشافعين، وبأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة، فلا يتجه أن حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الأولى، على أن الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الأخيار، ولك أن تقول: حرمان الشفاعة جزاء الرسول، وعذاب أهل الكبائر مثلاً جزاء الله تعالى، فيجوز أن يعفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك سنته.

(قوله: بالمستفيض من الأخبار) وبالكتاب كما أشار إليه الشارح، وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر، ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة، أما الآية الأولى فلتوقف دلالتها على إثبات إيمان صاحب الكبيرة، ولأن الأمر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة؛ لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين، وأما الثانية فلاشتباه أنه استدلال بمفهوم المخالفة، ودقة وجه التقصي عنه، ولأنها يحتمل أن تكون ردًّا لاعتقاد الكفار أن آلهتهم شفعاؤهم.

* قال ولي الدين: **(قوله: فاعرفه)** لعل وجه المعرفة إشارة إلى أن في تقديم هذا على «يؤول» إيهام الحصر.

* قال الخيالي: **(قوله: والشفاعة)** أي: المقبولة ثابتة، لا يقال: مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نصَّ عليه في «التلويح» فيحرم أهل الكبائر

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

بطريق الأولى؛ لأنا نقول: لا نسلم الملازمة؛ لأن جزاء الأدنى لا يلزم أن يكون جزاء الأعلى الذي له جزاء آخر عظيم، ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة، أو لعدم الدخول في النار، أو في بعض مواقف المحشر على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: المقبولة)** لأن الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعها.

(قوله: لا يقال: إن مرتكب المكروه) يعني: إن مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في «التلويح» في تعريف الفقه، وفي بحث الأحكام فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الأولى لكونه فوق مرتكب المكروه.

(قوله: لا نسلم الملازمة) أي: لا نسلم أنه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة؛ لأن جزاء الأدنى، وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الأعلى وهو مرتكب الكبيرة، فإن له جزاء آخر عظيمًا مثل التعذيب بالنار، ولو سلم ذلك فعل المراد بالشفاعة في قوله: «يستحق حرمان الشفاعة» المصدر المبني للفاعل؛ أعني: كونه شفيعًا، فالمعنى: إن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعًا لآخر، فيجوز أن يكون مشفوعًا.

ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعًا لرفع الدرجة، أو في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب، فيجوز أن يكون لرفع العذاب، أو في بعض آخر مثل الصراط، على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع، كما أن استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا، لكن قوله ﷺ: «**من ترك سنتي لم ينل شفاعتي**»[1] يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه إلا أن يقال: إنه وعيد يجوز الخلف فيه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لا نزاع في وقوعها) كما يدل عليه قوله تعالى:** ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨] وقوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨].

---

(١) تقدم تخريجه.

(قوله: كراهة التحريم) يعني: إن المراد بالمكروه الذي يستحق الشخص حرمان الشفاعة بسبب ارتكابه هو الصغيرة لا ما لا يكون ذنبًا.

(قوله: لرفع الدرجة) أو المراد حرمان كونه مشفوعًا لعدم دخول النار، فيجوز كونه مشفوعًا لخروجه منها.

* قال شجاع الدين: **(قوله: على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع)** أي: وقوع حرمان الشفاعة.

* **قال الشارح:** [ولنا: قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ۝٤٨﴾ [المدثر: ٤٨] **فإن أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة، وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم معنى؛ لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم، وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة. وقوله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1] وهو مشهور، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾)** أي: ذنوبهم، وهي تشمل الكبائر لما سبق من أن الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان، ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها، وهو المراد بالشفاعة.

(قوله: يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة) على أنها ليست لزيادة الدرجة؛ لأن عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس، لكنه إنما يدل على ثبوت أصل الشفاعة، ولا يفيد المتنازع، وهو الشفاعة لأهل الكبائر كما أشار إليه بقوله: «في الجملة» فلا يثبت المطلوب، ويمكن أن يوجه إلزاميًا بأن في إثبات أصل الشفاعة إثباتًا للمطلوب؛ لأن الصغائر عندهم مكفرة باجتناب الكبائر.

---

(١) تقدم تخريجه.

وحديث: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[(١)] أخرجه الترمذي من حديث أنس، وصححه عبد الحق والبيهقي في «الشعب»، وأخرجه أبو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر، وصححه الحاكم، ورواه الطبراني في «الأوسط» من حديث ابن عمر بلفظ: كنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا نبينا ﷺ يقول: «**إني ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي يوم القيامة**»[(٢)].

* قال الخيالي: **(قوله: ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾)** أي: لذنوبهم، وهي تعم الكبائر.

(قوله: يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى أنها ليست لرفعة الدرجة؛ لأن عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبائر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقًا.**

(قوله: وهي تعم الكبائر) أي: الذنوب تعم الكبائر، فيلزمه ثبوت الشفاعة للكبائر، وهذا دفع لما قيل: إن هذا إنما يكون برهانًا إذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر، وأما إذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: ٥٥] فإن ذنبه ﷺ صغيرة قطعًا فلا يكون برهانًا، وإن كان إلزامًا للمسئلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج إلى الشفاعة والاستغفار، وحاصل الدفع: إن الذنب في أصل الوضع شامل هنا، وكون ذنبه ﷺ خاصًا لا يفيد تخصيص الذنب للأمة، وذلك ظاهر.

(قوله: وعلى إنها ليست لرفع الدرجة... إلخ) أي: تدل الآية بمقتضى الأسلوب على أن تلك الشفاعة التي نفى عن الكفار خاصة ليست لرفع

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط (٥٩٤٢)، وأبو يعلى في مسنده (٥٨١٣)، وفي معجمه (١٩٨).

الدرجة؛ لأن عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال، وتحقيق اليأس مع أن الآية سبقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم.

(قوله: لكن لا تدل على إنها... إلخ) يعني: إن هذه الآية بمقتضى الأسلوب إنما تدل على ثبوت أصل الشفاعة، لكن لا تدل على إنها في حق أهل الكبائر، وقيل: بل تدل لأن جهة نفي النفع هي الكفر، فإذا انتفى ثبت النفع بها مطلقًا، ولأنها المحل للخلاف، فإذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعي.

أقول: فيه بحث؛ **أما في الأول**: فلأن حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية، وترتبه عليه لا يدل على الحصر، فيجوز أن يكون في أهل الكبائر أمر آخر، **وأما في الثاني**: فلأن المراد أنه لا يدل عليه دلالة تحقيقية، لا أنه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فلأن حصر جهة النفي... إلخ)** يريد أن كون جهة نفي النفع في الكفر معلوم من الآية، لكن حصر جهة النفي في الكفر غير معلوم منها قوله: والمدعي إنما يثبت بالحصر لا بمجرد كون جهة نفي النفع الكفر.

(قوله: تحقيقية) أي: برهانية يقينية؛ وذلك لأنه يجوز عند الأصحاب العقاب على الضمائر، فتحقق الشفاعة يمكن أن يكون بتحققها للصغائر دون الكبائر، وأما عند الخصم فلما لم يجز العقاب على الصغائر، فلو ثبت تحقق الشفاعة كان تحققها للكبائر فقط، فتدل الآية على أنها متحققة لأهل الكبائر على مذهب الخصم، فتكون الدلالة المذكورة إلزامية لا تحقيقية.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لأن عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس)** حتى يقتضي وجودها تحسين الحال الذي هو رفع الدرجة.

(قوله: لكن لايدل على أنها في حق أهل الكبائر) قيل: بل يدل؛ لأن جهة نفي النفع هي الكفر، فإذا انتفى ثبت النفع مطلقًا، ولأنها المحل

للخلاف، فإذا ثبت أصل الشفاعة ثبت المدعى، فتدبر، وفيه شيء تأمل.

* **قال الشارح: [واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة:٤٨]، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر:١٨]. والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال: إنه يجب تخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة، ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتًا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقًا، وعن الكبائر بعد التوبة، وبالشفاعة لزيادة الثواب، وكلاهما فاسد؛ أما الأول: فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم، فلا معنى للعفو، وأما الثاني: فلأن النصوص الدالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والجواب... إلخ)** تقريره: إنا لا نسلم دلالة ما ذكر من الآيتين وما كان مثلهما على عموم الأشخاص لعدم ما يفيده، ولأن الخطاب في الأولى لقوم معينين وهم اليهود، فلا يلزم ألا تنفع الشفاعة غيرهم، ولأن الظالم على الإطلاق هو الكافر ولو سلم العموم، وأنه معتبر بناءً على أن الجمع المحلى باللام عام، وأن الظالم هو مرتكب المعصية، وبناءً على أن الضمير راجع إلى النفس وهي النكرة في سياق النفي، فيعم أيضًا لوقوعه أيضًا في سياق النفي، أو لرجوعه إلى العام لضعف احتمال عوده إلى النكرة من حيث مفهومها المخصوص الناشئ من أنها خاصة بحسب الوضع، وأن عمومها عقلي لزومي لا يتعين معه رجوع الضمير إليها من حيث هي عامة كما أن قولك: «لا رجل في الدار وإنما هو على السطح» لا يلزم منه أن يكون جميع من في العالم من الرجال على السطح.

وهو ما يقال: إن الضمائر ونحوها يجوز أن نعود إلى الموصوف بدون صفته، والمعروض مجردًا عن عارضه؛ لأنه بعد تسليم منشأه احتمال مخالف للظاهر المتبادر، وعلى ما ذهب إليه الأكثر من أن العبرة بعموم اللفظ الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه، فلا نسلم أن عموم الأشخاص يستلزم

عموم الأزمان والأحوال، بل هو مطلق فيها على ما سبق، ولو سلم لم يكن بد من تخصيص هذه الآيات بالكفار جمعًا بين الأدلة؛ لأن إعمال الدليلين، ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما مع خصوص تلك النصوص.

وما يقال من أن المخصص يشترط اتصاله بالعام فممنوع؛ لأن أكثر الأئمة على عدم اشتراطه، وكذا ما يقال من أن التخصيص ينافي تسليم العموم في الأشخاص مردود؛ لأن المسلم الشمول والتناول لا الإرادة، هذا ويجوز أن يقال: إن الآية الأولى تدل بظاهرها على انتفاء ما ليس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات، فما هو جوابهم في ذلك، فهو جوابنا في الشفاعة لأصحاب الكبائر.

* قال العصام: **(قوله: والجواب بعد تسليم دلالتها... إلخ)** أي: الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرًا إلى الأدلة المنافية لعمومها، فلا يتجه أن تسليم الدلالة على عموم الأشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار، ومنع عموم الأشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود، فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مبهمة، فيكون ضمير «منها» للنفس المبهمة، وبهذا اندفع أن ضمير «منها» راجع إلى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي، فلا يتخصص وإن كان للنزول سبب خاص.

وقد يدفع أيضًا بأنه منقوض بقولنا: «لا رجل في الدار» وهو على السطح؛ لأن الضمير عائد إلى الرجل وغير عام، وهو ضعيف؛ لأن التركيب مصنوع العربي، ورجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه «لا رجل في الدار» ولا هو في السوق على أنه يمكن أن يقال: ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها، ومنع عموم الأوقات والأحوال بسند جواز أن يكون يومًا لا تنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة، وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة.

(قوله: فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) يرد عليه أن مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة، وإلا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه، فيصح

العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة، نعم لو تمَّ ما في «شرح المواقف» أنه لا استحقاق عندهم على الصغائر أصلاً لتم قوله: «لا معنى للعفو» إذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة.

* قال الكفوي: (**قوله: وهو ضعيف؛ لأن التركيب... إلخ**) أقول: غرض الدافع وهو الخيالي: إن الضمير الراجع إلى النكرة المنفية العامة ليس يلزم عمومه بمجرد عموم مرجعه، وذلك حاصل بالتركيب الذي ذكره، وإن لم يكن نظيرًا لما نحن فيه من جهة إعادة النفي، وأما لزوم العموم عند إعادة النفي فلا يضره؛ فإنه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع إلى النكرة العامة، على أن تركيب «ولا هو» في السوق مخالف لما في كتب النحو من عدم دخول «لا» على المعارف، فالصواب: «ونظير ما نحن فيه لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أره» فتأمل.

* قال ولي الدين: (**قوله: وقد يدفع أيضًا.. إلخ**) الدافع هو المحشي الخيالي.

(**قوله: لأن الضمير**) أي في قوله: «وهو على السطح».

(**قوله: كالنكرة فيها**) أي: في الدلالة على العموم.

(**قوله: يرد عليه إلخ**) هذا الإيراد أورده الفاضل الجلبي الفناري في «شرح المواقف» وأجاب عنه بما سننقله في قوله: «نعم»، وإلى السؤال والجواب أشار المحشي الخيالي.

(**قوله: نعم لو تم... إلخ**) فيه إشعار بعدم تمام ما في «شرح المواقف» لكن قال الفاضل الجلبي ابن الفناري: لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلاً وإن أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة، ويدل على إنكارهم استحقاق العقاب بها مطلق إنكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف.

* قال الخيالي: (**قوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾**) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب، ثم إنه يحتمل أن يكون الضمير للنفس

الثانية، فالمعنى: إن جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها، فلعلها تقبل بطريق آخر.

(قوله: بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص) يشير إلى منع الدلالة على عموم الأشخاص، واعترض عليه بأن النفس نكرة في سياق النفي عامة، والضمير راجع إليها فيعم أيضًا.

ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير إليها من حيث عمومها، فإن النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري، فإذا قلت: «لا رجل في الدار وإنما هو على السطح» ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح، نعم لو قيل: الضمير للنكرة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيعم أيضًا لم يبعد جدًّا.

(قوله: يجب تخصيصها بالكفار) إن قلت: كيف تخص بهم وقد سلم عموم الأشخاص؟

قلت: المسلم هو الدلالة على العموم لا إرادته.

(قوله: فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة إلى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع، وإلى صغيرة المجتنب غير مفيد، فتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة)** يعني: إن هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه؛ لأن ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقًا مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب، فإن صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب، فنقول: إنها لا تبقي حجة.

(قوله: ثم إنه يحتمل... إلخ) أي: ثم إن الآية لا تدل على نفي الشفاعة أيضًا على الإطلاق؛ لأنه يحتمل أن يكون الضمير في قوله: «منها» للنفس الثانية العاصية، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة:٤٨] إنها إن جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها، فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بأن يجيء الشفيع بشفاعته، وما قيل: إن هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام، فليس بشيء؛ لأن الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر.

(قوله: يشير إلى منع الدلالة على عموم الأشخاص... إلخ) وسند المنع جواز كون الكلام؛ لسلب العموم لا لعموم السلب. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: واعترض عليه بأن النفس... إلخ) يعني: إنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم؛ لأن النفس في قوله تعالى: ﴿لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٍ﴾ [البقرة: ١٢٣] نكرة في سياق النفي عامة، والضمير في قوله: «منها» راجع إليها فيعم الضمير أيضًا؛ لعموم مرجعه فيدل على العموم في الأشخاص.

(قوله: ويمكن أن يجاب... إلخ) يعني: إنما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعًا إليها من حيث عمومها، لكن لا ضرورة في رجوع الضمير إليها كذلك، فإن النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لأنها موضوعة للفرد المبهم؛ ولذا لا يعم في الإثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة أن انتفاء الفرد المبهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد، فيجوز أن يكون الضمير راجعًا إلى النكرة بحسب معناه الوضعي، فلا يلزم العموم.

ألا ترى أنه إذا قيل: «لا رجل في الدار وإنما هو على السطح» ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير ها هنا أيضًا راجع إلى النكرة الواقعة في سياق النفي، وليس إرجاع الضمير إلى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي؛ لأنه لا بد في الاستخدام من المعنيين، ولم تستعمل النكرة ها هنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد، وهو الفرد المبهم إلا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج، وهو النفي كما نصَّ عليه الشارح في «التلويح»، وقد صرح بذلك المحققون من شارحي «مختصر ابن الحاجب».

قال الفاضل المحشي: كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب أصول الفقه، فإن النكرة المنفية عامة بحسب الوضع.

قال صدر الشريعة في «التوضيح»: إن العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له، ثم عد النكرة المنفية من العام نحو: «لا يأكل

رأسًا» وليس بشيء؛ لأن مراد المحشي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي، وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي، ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة، وهي الوقوع في سياق النفي، والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي، فيشمل النكرة المنفية أيضًا، صرح بذلك الشارح في «التلويح» فارجع إليه، فإنه كاشف عن التوضيح.

(قوله: نعم لو قيل... إلخ) أي: نعم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضًا على عموم الأشخاص: إن الضمير راجع إلى النكرة، فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه، فيكون قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا﴾ [البقرة:٤٨] كأن يقال: لا يقبل من نفس شفاعة، فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدًا، ولعل هذا هو مراد المعترض إلا أن عبارته لا تساعده.

قيل: وجه البعد في الجملة أن الضمير الراجع إلى النكرة لا يجب أن يكون نكرة، فإنه اختلف بين النحاة إن الضمير الراجع إلى النكرة معرفة أو نكرة، وإن كان المشهور أنه نكرة.

(قوله: عدم المعنى بالنسبة إلى صغيرة... إلخ) يعني: عدم معنى العفو بالنسبة إلى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع؛ لأنه إذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقًا للعذاب على الصغيرة أيضًا، فتركه يكون تركًا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة إليه، وعدم معنى العفو بالنسبة إلى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة، فبيان الشارح غير تام، وما قاله الفاضل المحشي من أن كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغائر مطلقًا عندهم، على ما قال في «شرح المواقف» ففيه أن قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذٍ، وهو ظاهر.

(قوله: فتأمل) لعل وجه التأمل أن غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم، فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة إليه أيضًا، وما قيل من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب، فيدفعه أن العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه؛ ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بأنه يجيء الشفيع بشفاعته)** بدون أن

تجيء النفس العاصية بها، وذلك لاستكراه النفس العاصية عند الله تعالى، فلو جاءت مع شفاعة الشفيع لم تقبل شفاعته، بخلاف ما إذا جاء الشفيع بشفاعته منفردًا عن النفس العاصية، فتقبل شفاعته لمفارقته عما هو سبب لعدم قبول شفاعته حينئذٍ.

(قوله: إلا أنه عرض له العموم... إلخ) لا يخفى أنه إذا سلم عروض العموم للفرد المبهم، ولو من أمر من خارج، فلا شك أنه حينئذٍ ما بقي الفرد المبهم، بل تبدل الفرد المبهم بالعام، فقد استعمل النكرة حين وقوعها في سياق النفي في الأمر العام لا في الفرد المبهم، فكيف يصح القول بعدم استعمالها ها هنا في المعنيين؟! تدبر.

(قوله: وجه البعد في الجملة) المشار إليه بـ«جدًا» في قوله: «لم يبعد جدًا».

(قوله: غير مفيد) إذ يكفي لهم أن يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى قاله الفاضل المحشي.

(قوله: في بيان ما قالت المعتزلة) هكذا وقع في النسخ الواصلة إلينا، والصواب: «في بيان رد ما قالت المعتزلة» بزيادة لفظ «رد».

(قوله: وما قاله الفاضل... إلخ) أي: في توجيه عدم المعنى للعفو بالنسبة إلى صغائر غير المجتنب أيضًا.

(قوله: إن غير المجتنب) أي: الغير التائب، وإلا فلا يصح قوله: يستحق الخلود في النار عندهم.

(قوله: أيضًا) أي: كما لا يتحقق العفو والمغفرة بالنسبة إلى المجتنب والتائب.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: قوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾) في** «شرح المقاصد»: الضمير للنفس المبهمة العامة.

(قوله: ويشير إلى منع الدلالة) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: عدم المعنى بالنسبة إلى صغيرة غير المجتنب... إلى آخر القول)

لأن غير المجتنب عن الصغيرة يستحق العذاب، ويغفر الله تعالى إن شاء عندهم، والمجتاب للكبيرة صغائره مكفرة عندهم، ولا يفيد عدم معنى العفو في حقه، تأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: واعترض عليه... إلخ)** هذا الاعتراض إثبات للمقدمة الممنوعة.

(قوله: ويمكن أن يجاب... إلخ) رد هذا الجواب بأن الضمير العائد إلى النفس عبارة عن النفس المبهمة، فيعم أيضًا لوقوعه في سياق النفي، كما إذا قلت: «أسمع رجلاً دخل الدار ولم أره» والاعتبار بعموم اللفظ سواء كان عمومه بسبب وقوعه في سياق النفي أو لا، فالآية من غير عدول عن الظاهر تدل على العموم، وصرح الإمام الرازي ـ رحمه الله ـ بدلالتها على العموم، حيث قال: إن دليلكم هذا لا بد أن يكون عامًا في الأشخاص والأزمان، فلا يتم الجواب بمنع دلالتها على العموم، ولهذا جعل الشارح الجواب المعتمد أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة.

(قوله: لو قيل) في إثبات المقدمة الممنوعة.

(قوله: وقد سلم عموم الأشخاص) قد أجيب عنه بأن التخصيص قصر العام على بعضه ما يتناوله، وهو لا ينافي العموم بل يقتضيه.

(قوله: هو الدلالة... إلخ) أي: دلالة الآية على العموم.

(قوله: لا إرادته) أي: لأن المراد من الآية العموم.

(قوله: عن الكبيرة ممنوع) والجواب: إن المعتزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلاً كما صرح به في «شرح المواقف» حيث قال: إنهم لا يقولون باستحقاق العذاب إلا في الكبائر قبل التوبة.

(قوله: وإلى صغيرة المجتنب غير مفيد) في بيان فساد كلامهم؛ لأن كلامهم إنما يكون فاسدًا إذا لم يكن للعفو معنى أصلاً، وللعفو عن صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة معنى.

* **قال الشارح: [(وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وإن ماتوا من غير توبة؛ لقوله تعالى:** ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾

[الزلزلة: ٧] ونفس الإيمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النار، ثم يدخل النار فيخلد؛ لأنه باطل بالإجماع، فتعين الخروج من النار، ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [التوبة: ٧٢] ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾﴾ [الكهف: ١٠٧] إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة، مع ما سبق من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان].

قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: لأنه باطل بالإجماع**) لأن جزاء الإيمان كما نطقت به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة، وأجمع عليه المسلمون إنما هو الجنة، وهو لا يمكن أن يجازى بها قبل دخول النار، ثم يدخلها؛ لأن داخل الجنة مخلد فيها بالإجماع.

(**قوله**: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾) مبنى هذا الاستدلال على أن العمل الصالح لا يتناول التروك كترك الزنا وشرب المسكر، وإلا فلا صحة لوصف الزاني مثلاً بعمل جميع الصالحات، فلا تتناوله الآية، ثم هو على ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال، وإن لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الإيمان.

* قال العصام: (**قوله: لقوله تعالى**: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾﴾) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المرتد لا يجزى بإيمانه والأعمال الصالحة له، والكافر إذا أسلم لا يعذب بذنوب أيام الكفر، فعلم أن رؤية الخير بشرط عدم الإحباط، ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير، والمعتزلة تجعل الإيمان محبطًا بالكبيرة، فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الإحباط، ونوقش في قوله: «فتعين الخروج» بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب، ويدفعه أن الاستدلال مبتنٍ على تقرير أن جزاء الإيمان الجنة، وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الإحباط.

والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الأعمال الصالحة بما

سوى المنهيات والتروك، وإلا فمن قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة، ثم إنه لا يثبت المذهب؛ إذ لا يدل على ألا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح، نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدًا فلا يصلح لإثبات المدعي كما يقتضيه السوق، بل لإبطال مذهب الخصم، إلا أن يقال: كون بعض أصحاب الكبائر مخلدًا والبعض غير مخلد ينفيه الإجماع، على نفي القول الثالث.

والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبائر من المؤمنين ففيه رد على نفي العذاب عن المؤمن مطلقًا بهذه الآيات، كمقاتل بن سليمان من المفسرين، وكالمرجئة، ولا يخفى ضعف دلالتها، والحكم بأن جعل ما جعل لأعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل، وإن كان للإلزام لا للتحقيق؛ إذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء أن يفعل، يتجه عليه أنه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة، والقول بأن النوع بجميع أفراده جعل للكفر أول النزاع.

* قال الكفوي: **(قوله: ما لم يثبت عدم الإحباط)** وهو مثبت في محله، فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: ونوقش... إلخ)** المناقش هو المحشي الخيالي.

(قوله: لا يثبت المذهب) أي: مذهب أهل السنة عدم خلود أهل الكبائر في النار.

(قوله: لإثبات المدعي) أعني: خروج جميع أهل الكبائر عن النار، وخلاف هذا مذهب أهل الاعتزال.

(قوله: ينفيه الإجماع... إلخ) نظر هذا الإجماع قد سبق من الإمام الرازي في مبحث الرؤية في بيان قوله: «وأما الإجماع... إلخ» فلينظر ثمة.

* قال الخيالي: **(قوله: لأنه باطل بالإجماع)** لأن جزاء الإيمان هو الجنة، والخروج عن الجنة باطل بالإجماع، فتعين الخروج عن النار، وفيه منع ظاهر؛ لجواز أن يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه.

(قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾) مبنى هذا الاستدلال على أن العمل الصالح لا يتناول التروك، ثم إنه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الإيمان، لكنه يبطل مذهب الاعتزال.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فيه منع ظاهر لجواز... إلخ)** فيه أن جزاء الإيمان هو الجنة لا مجرد التخفيف؛ لقوله ﷺ: «**يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان**»(1) وأيضًا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مرَّ.

(قوله: ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل... إلخ) لأنه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ من إتيان الأوامر وترك المنهيات ﴿كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧] فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية؛ لأنه غير تارك للمنهيات، بخلاف ما إذا لم يتناولها، فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كبائر، فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم، فيتم الاستدلال.

(قوله: ثم إنه لا يدل على عدم خلود من لا عمل... إلخ) يعني: إن الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول أيضًا غير تام؛ لأنه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الإيمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات، لكنه يبطل مذهب الاعتزال؛ أعني: خلود جميع أهل الكبائر في النار.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بالتخفيف ونحوه... إلخ)** فيه أن جزاء الإيمان هو الجنة لا مجرد التخفيف بالحديث.

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وإنما أخرجه مسلم (٩١)، وأبو داود (٤٠٩١)، والترمذي (١٩٩٨) وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (٥٩)، والبزار (١٥١٢)، وأبو يعلى (٥٠٦٥)، والشاشي (٨٨٩)، وابن حبان (٢٢٤)، والطبراني (١٠٠٠٠)، وابن منده في الإيمان (٥٤٢) بلفظ: «لا يدخل النار أحد فى قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة أحد فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبرياء».

* قال شجاع الدين: **(قوله: في خلال العذاب بالتخفيف)** لا يمكن أن يرى جزاء الإيمان في النار بتخفيف العذاب مثلاً؛ لأن جزاء الإيمان هو الثواب بالإجماع، ودار الثواب هي الجنة.

(قوله: لا يتناول التروك) جمع ترك، والمراد منه: ترك المنهيات، وهو ليس بعمل صالح.

(قوله: على عدم خلود من. . . إلخ) في النار.

(قوله: يبطل مذهب الاعتزال) وهو خلود أهل الكبائر في النار.

* **قال الشارح:** [**وأيضًا الخلود في النار من أعظم العقوبات، وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات، فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية، فلا يكون عدلاً. وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها؛ لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة؛ إذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنبوا الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم، والكافر مخلد بالإجماع، وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة؛ لوجهين: أحدهما: إنه يستحق العذاب، وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة. والجواب: منع قيد الدوام، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه، وهو الاستيجاب، وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل، فإن شاء عفا وإن شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وأيضًا الخلود)** هذا الدليل إلزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقبيح، وإلا فتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل.

(قوله: وقد جعل جزاء الكفر) أي: مطلقًا من غير تقييد بشدة أو ضعف، فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر.

(قوله: والجواب منع قيد الدوام) وحينئذٍ لا يتنافى الثواب والعقاب بأن يعاقب حينًا ثم يثاب، لا يقال: إذا كانت المضرة والمنفعة لم تكن خالصة؛ لأنا نقول: ذلك ممنوع لجواز ألا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك لانقطاع، فلا يحصل للأول حزن، ولا للثاني فرح على أن قيد الخلوص مما

يتطرق إليه المنع أيضًا، وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها، ولا تنفصل إلا بالخلوص ضعيف؛ لجواز الانفصال لوجوه أُخر لكن هذا المنع غير مفيد هنا.

* قال العصام: **(قوله: وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها)** وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة، فإن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات، وعند غير الجمهور اختلافات في إحباط الكبيرة للطاعة وإحباط الطاعة لها فصلها «المواقف»، فقوله: «لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة» على مذهب الجمهور بظاهره، فتأمل.

(قوله: والجواب منع قيد الدوام) لا منع الخلوص وإلا فيتجه عليه المنع؛ لأنه لا يتم ما ذكروه في بيانه من أنه لو لم يكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا؛ لأن الانفصال لا يتوقف على الخلوص، ولا يخفى أنه يمكن الجواب أيضًا بأنه معارض بما سبق من أن جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل.

* قال الخيالي: **(قوله: وقد جعل جزاء الكفر)** أي: على الإطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها، فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية، وهذا الدليل إلزامي وإلا فتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم.

(قوله: مضرة خالصة) قالوا: لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه؛ لجواز الانفصال بوجه آخر، فيمكن منع هذا القيد أيضًا، لكنه غير مفيد ها هنا.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فلا يرد جواز التفاوت... إلخ)** أي: لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديدًا بالنسبة إلى عذاب مرتكب الكبيرة، وإن كانا مخلدين في النار، فلا يزيد الجزاء على الجناية.

(قوله: وهذا الدليل إلزامي... إلخ) أي: مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين، وإلا فعند أهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم؛ لأن الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير، وهذا المعنى محال

في حقه تعالى؛ لأن الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله، والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين، وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع، وإن خفي وجه حسنه علينا، ولا يخفى أنه إذا كان الدليل إلزاميًا، فلا حاجة إلى دفع الإيراد السابق إلى قوله: «على الإطلاق» من غير تقييد بالشدة والضعف؛ لأنهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب، وإلا لم تكن مضرة خالصة.

(قوله: قالوا: لولا الخلوص... إلخ) أي: لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا، فإنها مضار من وجه دون آخر، فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير.

(قوله: فيمكن منع... إلخ) أي: يمكن منع قيد الخلوص أيضًا، لكن هذا المنع غير مقيد ها هنا؛ لأن النزاع في دوام أهل الكبائر في النار وخلودهم، ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام، لا يقال: منع الدوام موقوف على منع الخلوص؛ لأنه إذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة، لأنا نقول: ذلك ممنوع؛ لجواز ألا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع، فلا يحصل له فرح، كذا في «شرح المواقف».

* قال بعض المحققين: **(قوله: فإنها مضار من وجه دون آخر)** ككون الشخص مقتولاً، فإنه مضرة من حيث إذاقة الوجع، ومنفعة من حيث الإثابة في الآخرة عليه، وفيه أن التعذيب في الآخرة من حيث الإذاقة مضرة، ومن حيث إنه يطهر به عن الذنوب، وبسببه يدخل الجنة منفعة، وحمل قوله: فإنها مضار من وجه دون آخر على الإهمال دون الكلية لا يفيد الانفصال، ومن هذا علمت ضعف قولهم: لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا أيضًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: أي: على الإطلاق) من غير تقييد؛ أي: تقييد الخلود.**

(قوله: لولا الخلوص لم ينفصل) أي: لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق في عدم الخلوص.

(قوله: فيمكن منع هذا القيد) أي: لا نسلم أن العذاب مضرة خالصة.

(قوله: أيضًا) أي: كمنع قيد الدوام.

(قوله: لكن غير مفيد ها هنا) فإن كون العذاب مضرة خالصة لا يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار، بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة، فإن منعه يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار.

* **قال الشارح: [الثاني: النصوص الدالة على الخلود، كقوله تعالى:** ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] **وقوله تعالى:** ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] **وقوله تعالى:** ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١] **والجواب: إن قاتل المؤمن لكونه مؤمنًا لا يكون إلا الكافر، وكذا من تعدى جميع الحدود، وكذا من أحاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب، ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل، كقولهم: «سجن مخلد» ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مرَّ].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لكونه مؤمنًا)** أي: كما يشعر به تعليق الفعل بالوصف وترتيب الحكم عليه في قوله تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا**﴾ [النساء: ٩٣] على حد قولهم: أكرم العلماء لعلمهم.

(قوله: وكذا من تعدى جميع الحدود) أي: كما يفيده الجمع المضاف في قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ [النساء: ١٤].

(قوله: قد يستعمل في المكث الطويل) يريد أن الخلود وإن شاع استعماله في التأييد، كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾ [الأنبياء: ٣٤] حتى قيل: إنه الحقيقة لذلك، ولأنه يؤكد بلفظ التأكيد، وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله لكنه قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كقولهم: سجن مخلد ووقف مخلد، فيجب حمل هذه النصوص عليه جمعًا بين الأدلة، على أن الأولى أن يجعل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام

كما في حق الكفار، أو انقطاع كما في حق الفساق احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك.

* قال العصام: **(قوله: والجواب أن قاتل المؤمن لكونه مؤمنًا لا يكون إلا الكافر)** وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ، وفيه أنه حينئذٍ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لأنه مؤمن، ولا يفيد تحريم قتله مطلقًا، ويلغو التقييد بقوله: «متعمدًا» إذ لا يكون القتل لأنه مؤمن إلا متعمدًا، فالظاهر أن النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق، بل ذكر المشتق لضرورة إحضار من يتعلق به الحكم؛ إذ لا يمكن إحضاره إلا بذكر المؤمن، والتعليق إنما يثبت إذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات إفادة الحكم، فتأمل فيه فإنه من خصائص هذه التعليقات، ونسأل منه الصواب والتوفيقات.

فنقول في دفع تمسكهم، ونرجو أن يكون هو الصواب: إن ما تفيده الآية أن جزاء قتل المؤمن عمدًا الخلود في جهنم لا أنه يكون في جهنم خالدًا إذا ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله أن يجزيه به، بل له تعالى أن يعفو عنه، أو يمكن أن يندفع عنه ذلك الجزاء لأمر ما، فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى، أو للقصاص، أو لعفو الورثة بالدية، لا يقال: فكيف يحكم بخلود الكافر في النار؟

قلت: لأنه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار، وهنا لم يحكم به، بل جعله جزاء فعله، وقد حكم بأنه يغفر ما دون الشرك، فعلم منه أنه لا يخلد القاتل المؤمن.

وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم أن المراد جنس الحدود؛ أي: من يتعد حدًّا من حدوده بأن المراد من التعدي: التعدي من كل وجه، وهو إنما يتحقق بعدم اعتقاده حدًّا وباستحلاله حتى إنه لو لم يعتقده حلالاً لم يتعد منه من كل وجه.

وفي الجواب عن الآية الثالثة: إن المراد بإحاطة خطيئته إذا كان ما ذكر، فينبغي أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر؛ لئلا يخلو عن الفائدة،

وذلك بأن يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبمن أحاطت به خطيئته: الكافر، فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته، ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة أن مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة، ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر.

* قال الكفوي: **(قوله: الخلود في جهنم)** قيل[1]: قال الإمام: وهذا ضعيف؛ لأنه قد ثبت بهذه الآية أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر، وثبت بسائر الآيات أن الله تعالى يوصل الجزاء إلى المستحقين.

قال الله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء:١٢٣].

وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر:١٧].

﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة:٨]. انتهى، فتأمل.

* قال الخيالي: **(قوله: قد يستعمل في المكث الطويل)** لكن خلود الكفار بمعنى: الدوام بالإجماع، بل هو من ضروريات الدين، بخلاف خلود أهل الكبيرة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لكن خلود... إلخ)** استدراك لدفع توهم أنه إذا كان الخلود؛ بمعنى المكث الطويل، فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضًا بذلك المعنى، فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيًا، ووجه الدفع ظاهر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بخلاف خلود أهل الكبيرة)** يعني: فيلزم إرادة المعاني المشتركة أو المعنى الحقيقي والمجازي معًا.

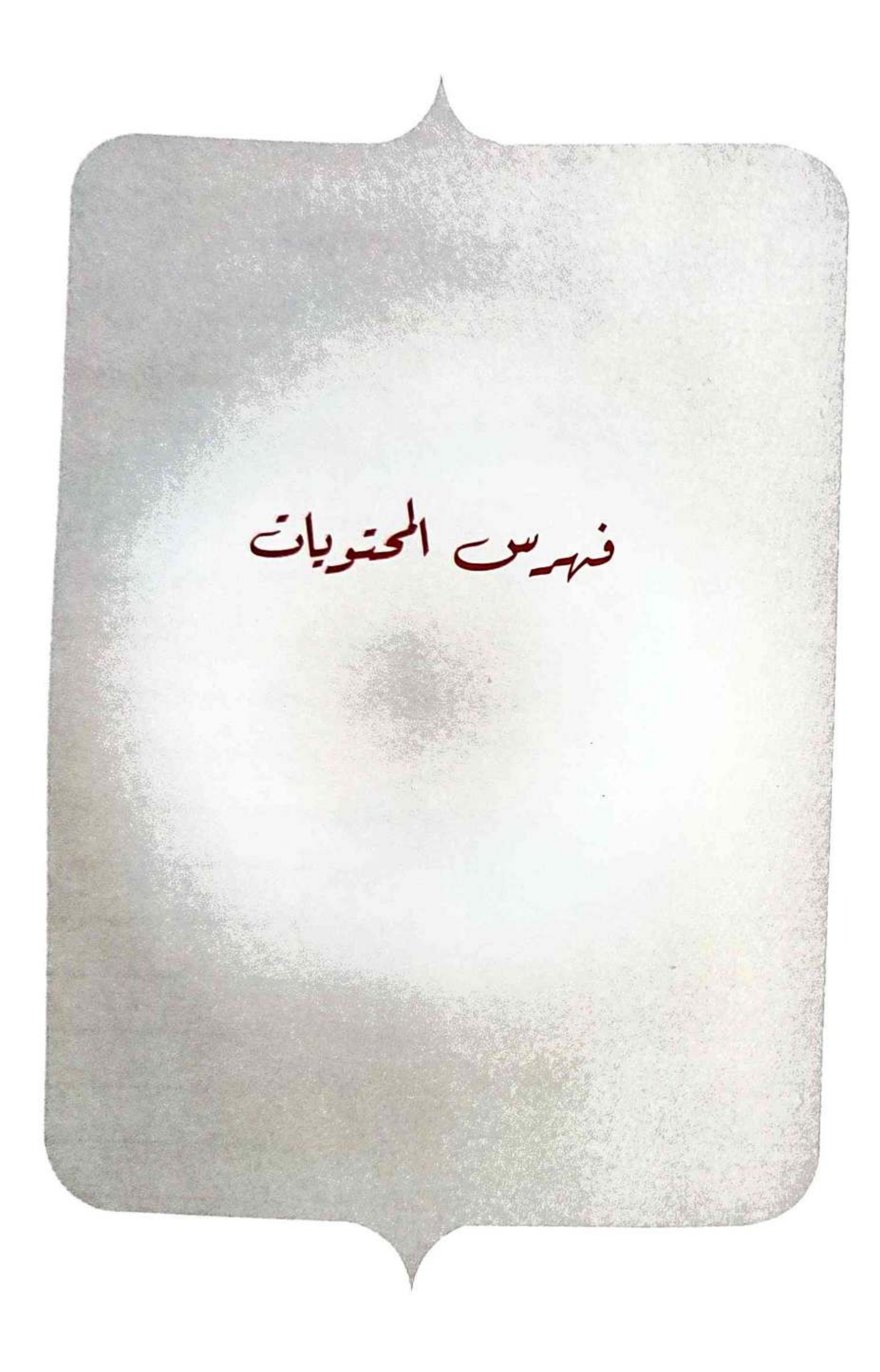
قال في «شرح المقاصد»: لا كلام؛ لأن المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام، لكن قد يستعمل في المكث الطويل والمنقطع، فيكون محتملاً على أن في جعله لمطلق المكث الطويل نفيًا للمجاز

---

(١) القائل: أحمد بن حيدر في حاشيته على شرح الدواني لـ«العقائد العضدية».

والاشتراك فيكون أولى، ثم إن المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيًا أو مجازيًا أعم من أن يكون مع دوام كما في حق الكفار، أو انقطاع كما في حق الفساق، فلا محذور في إرادتها جميعًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بل هو من ضروريات الدين)** أي: كون خلود الكفار بمعنى: الدوام علم من ضروريات الدين.

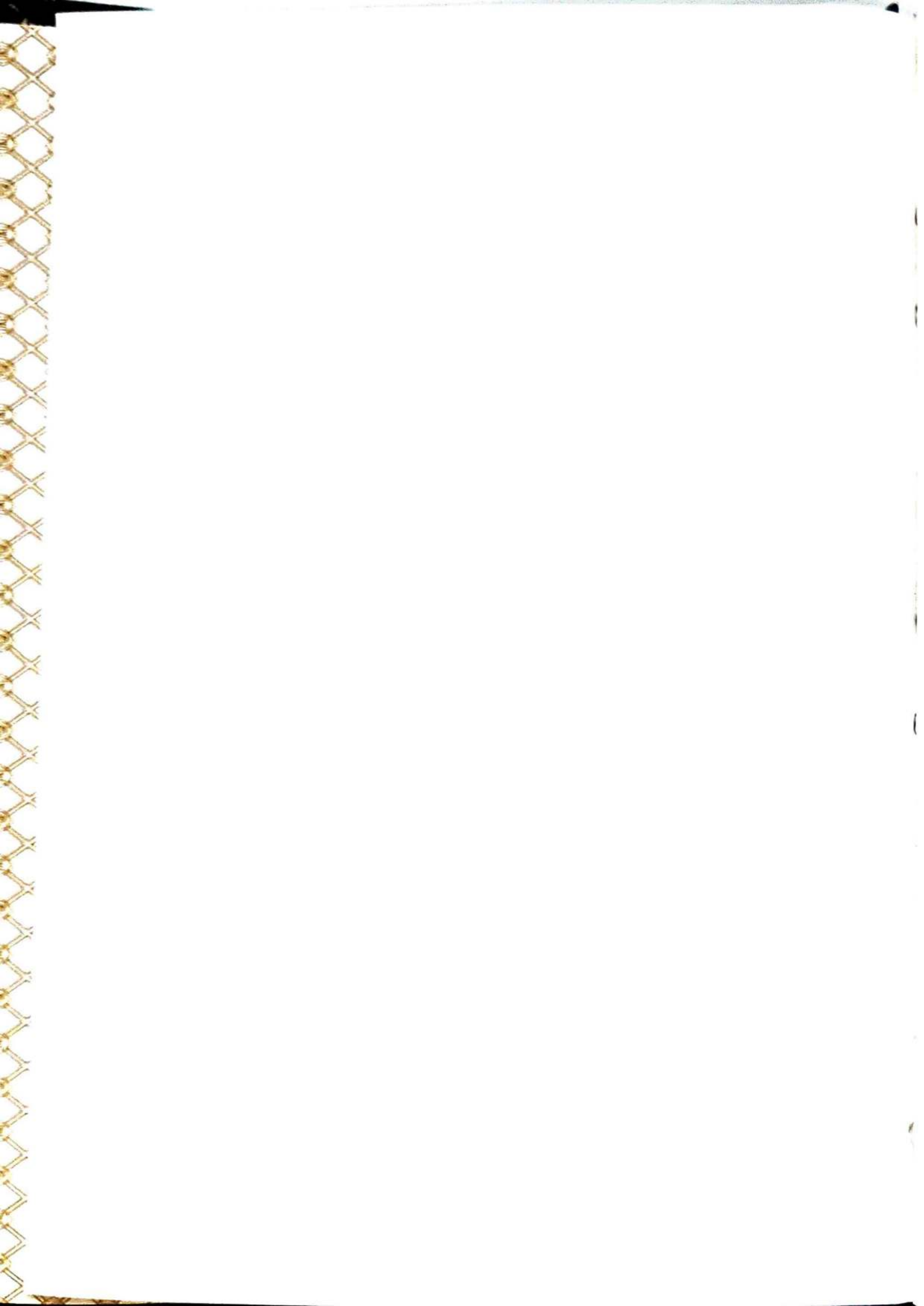


فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة

الجزء الرابع



ŠURŪḤ WA ḤAWĀŠĪ
AL-ᶜAQĀᵓID AN-NASAFIYYA
LI AHL AS-SUNNA WAL-JAMĀᶜA
AL-AŠĀᶜIRA WAL-MĀTURĪDIYYA

EXPLANATION AND NOTES ON
AN-NASAFI'S BOOK IN DOGMA

by

Group of Scholars

Edited by

Ahmad Farid Al-Mazidi



أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

